CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DES CONTES INDIENS

# ESSAI

SUR

# GUṆĀḌHYA ET LA BṚHATKATHĀ

SUIVI

DU TEXTE INÉDIT DES CHAPITRES XXVII A XXX DU

NEPĀLA-MĀHĀTMYA

PAR

FÉLIX LACÔTE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1908

# AVANT-PROPOS

L'Inde est la terre classique des contes. Les rituels brâhmaniques en renferment; bouddhistes et jaïnas en ont fait le fond de leurs lectures édifiantes, l'instrument de leur pieuse propagande; les vieux poèmes épiques leur sont redevables de plus d'un récit et, à leur tour, ont fourni plus d'une matière aux conteurs des siècles suivants. Après la grande floraison de l'époque classique, le conte a été le plus populaire, un des plus choyés parmi les genres littéraires : il en a englobé d'autres que nous sommes habitués à distinguer : la fable, la poésie gnomique, le roman, voire même l'histoire; le théâtre lui doit beaucoup de ses sujets. Cependant, en dehors des contes édifiants qui font partie des écritures bouddhiques et dont le fond est toujours plus ou moins déformé par les visées religieuses, aucun recueil de contes ne nous est resté qui soit véritablement très ancien; leur popularité même les condamnait à revêtir sans cesse une forme nouvelle. C'est le sort commun de ce genre littéraire chez tous les peuples : les fables ésopiques n'y ont pas échappé en Grèce; chez nous, Phèdre se survivait au moyen âge dans le Romulus. Les contes indiens, étant restés vivants, sont passés dans les dialectes modernes; certains, connus ensuite dans des versions persanes et arabes, ont paru avoir changé de patrie; quelques-uns, venus de bonne heure en Occident, s'y sont implantés et y ont fait souche, par exemple la légende de la fontaine de Jouvence, importée par les premiers Nestoriens.

Mais, pour se présenter souvent sous un vêtement un peu moderne, quelquefois étranger, les contes indiens n'en ont pas de moins profondes racines dans le passé littéraire de l'Inde. Pour son histoire religieuse, littéraire et sociale ils sont d'une importance capitale et telle qu'aucune comparaison avec d'autres littératures n'en donnerait une idée suffisante. La littérature indienne n'est pas purement spéculative, mais il est rare qu'elle ait réussi à peindre le milieu contemporain. De bonne heure, elle a coulé ses œuvres dans des moules immuables, s'est asservie à des formules. Les personnages — même historiques — les peuples, les mœurs qu'elle nous présente nous apparaissent comme immobiles et stéréotypés. Aussi, à défaut d'indices externes, les œuvres se laissent-elles très difficilement dater ; et chercher à y suivre l'évolution des idées indigènes est souvent la plus vaine des prétentions. Le conte à cet égard, a été privilégié. Regardé comme moins noble que le poème épique et le drame, moins estimé par les connaisseurs, il a été à la fois plus profane et moins tenu d'obéir aux règles scolastiques. Rapproché du peuple par sa matière et son public, il a, au milieu d'une littérature artificielle, conservé le goût de la réalité vivante. Si fantastique qu'il lui arrive d'être, il nous introduit dans un monde mêlé où princes, prêtres, marchands et artisans sentent, agissent et parlent en hommes de leur temps, de leur foi et de leur caste. Dans un pays si pauvre en documents historiques, les contes sont plus que d'aimables compositions littéraires; ce sont des miroirs où l'historien peut contempler, sans trop de déformation, une image assez sincère des mœurs vécues et des vicissitudes de l'état religieux et social. Faire l'histoire des contes, dans l'Inde, ce serait, pour une large part, faire l'histoire de la pensée, des religions et des mœurs.

Le sujet est tellement vaste qu'il serait prématuré de chercher à l'embrasser dans son entier. Un pareil travail, utilisant les productions littéraires les plus diverses de l'Inde, les œuvres de toutes les écoles et de toutes les

époques, suppose beaucoup de textes scrupuleusement dépouillés, de matériaux réunis, classés et critiqués, d'études partielles sur chaque section de cette histoire. Nous ne sommes pas encore assez bien armés pour oser l'entreprendre, malgré les conquêtes rapides de la science contemporaine. Chaque jour qui nous apporte des documents nouveaux nous fait mieux voir aussi combien, dans tout ce qui touche à l'Inde, les généralisations et les travaux d'ensemble ont été non pas inutiles certes, car ils ont tracé les cadres provisoires de nos études — et d'ailleurs, les exclure serait se résigner à n'essayer jamais de comprendre — mais hardis dans l'hypothèse et la déduction, sujets par conséquent à être infirmés par les faits une fois découverts. Il est l'heure d'utiliser les matériaux récents, de rectifier grâce à eux les données anciennes, surtout de classer à nouveau et de sérier les questions pour préparer des fondements solides à nos constructions futures. L'exemple du Pañcatantra en montre bien la nécessité. Ce recueil dont chez nous les écoliers même apprennent le nom rien qu'en lisant une édition classique des Fables de La Fontaine, pouvait passer pour suffisamment connu depuis les travaux de Benfey. Malgré d'intéressantes suggestions de Weber et de Bühler, il semblait qu'il n'y eût plus, dans son histoire, qu'à rectifier ou préciser des détails. Or, l'étude de Benfey sur les destinées du Pañcatantra hors de l'Inde reste fondamentale, mais la question du Pañcatantra dans l'Inde même se présente aujourd'hui sous un jour nouveau et a pris une ampleur tout à fait inattendue. Depuis quelques années les recherches poursuivies, en première ligne par M. J. Hertel, à qui seize versions sanskrites sont maintenant connues, tant bouddhiques que jaïnas, viṣṇuïtes et çivaïtes, ont montré que l'histoire du Pañcatantra est presque toute entière à faire. Or ce ne sera qu'un chapitre de l'histoire générale des contes indiens.

La contribution qu'apporte le présent Essai a pour sujet un autre domaine de la littérature des contes, la Bṛhatkathā

de Guṇāḍhya. Cet ouvrage passe pour avoir été une énorme compilation de contes et de légendes. Il est perdu, mais il était connu jusqu'ici par deux versions cachemiriennes dont l'une, celle de Somadeva, est justement célèbre. Il le sera désormais par une troisième, conservée au Népâl, que j'ai l'heureuse fortune de pouvoir publier en même temps que cet Essai. La Bṛhatkathā, telle qu'elle m'est apparue à la lumière de ce document nouveau, est assez différente de ce qu'on l'a crue. Son importance dans l'histoire des contes s'est dénoncée comme autre et moins grande peut-être qu'on ne pensait; en revanche, son rôle dans l'histoire générale de la littérature indienne m'a semblé de premier ordre.

Guṇāḍhya appartient à une époque où le sanskrit n'avait pas encore détrôné les prâkrits dans l'usage littéraire, du moins lorsque les œuvres étaient dépourvues de toute visée religieuse. Assurément les origines du poème classique en sanskrit sont fort anciennes, comme le montre assez l'exemple du Buddhacarita d'Açvaghoṣa; mais ce n'est pas du premier coup que l'usage universel du sanskrit s'est imposé. Bien avant l'époque dite classique, l'Inde a possédé une littérature profane, des traités de rhétorique et de poétique, un théâtre, des langues savantes; le sanskrit élaboré dans les écoles brâhmaniques, n'a été d'abord qu'une de ces langues et non la plus usuelle. Le fossé qui semble aujourd'hui exister entre l'ancienne littérature brâhmanique et les œuvres classiques nous apparaîtrait comblé si nous avions conservé la littérature prâkrite; et l'Inde ne nous étonnerait plus par ce phénomène unique — encore qu'illusoire — d'une littérature qui commence par où les autres finissent, où les Arts poétiques sont antérieurs aux poètes et tous les genres adultes dès leur naissance! De cette période, qu'il serait si intéressant de connaître, il ne nous reste à peu près rien. Quand les œuvres prâkrites n'ont pas été ensevelies dans l'oubli, elles ont été remaniées, ont survécu sous une forme sanskrite, mais il était inévitable qu'elles ne nous fussent transmises que profon-

dément altérées. Ni les idées ni les procédés d'art, quoique en ceci l'influence de la période que j'appellerai prâkrite ait été profonde, n'étaient absolument conformes au goût de l'époque classique. On conçoit quel intérêt il peut y avoir à reconstituer et à définir un original qui fut la plus ambitieuse des productions prâkrites, qui fut regardé, sinon comme un modèle, du moins comme une mine inépuisable de sujets et de types, qui est capable enfin, en éclairant une phase obscure de la littérature indienne, de nous en faire mieux comprendre l'évolution.

Ce travail n'eût pas été possible sans l'appui matériel et moral que m'a donné mon excellent maître, M. Sylvain Lévi ; il m'est particulièrement doux de l'en remercier au début de ce livre.

# ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Les travaux se rapportant à la Bṛhatkathā sont peu nombreux; on les trouvera mentionnés dans le corps ou les notes de cet ouvrage.

TEXTES :

*Kathāsaritsāgara.*

1. Die Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir. Erstes bis fünftes Buch. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *H. Brockhaus*. Leipzig, 1839, in-8°.

Id. — VI-VIII (*texte sanskrit seulement*) [*Abh. für die Kunde des Morgenl.*, II]. Leipzig, 1862, in-8°.

Id. — IX-XVIII (*texte sanskrit seulement*) [*Abh. für die Kunde des Morgenl.*, IV]. Leipzig, 1866, in-8°.

2. The Kathâsaritsâgara of Somadevabhatta. Ed. by *Paṇḍit Durgâprasâd* and *Kâs'inâth Pâṇḍuraṅg Parab*. Published by the Proprietor of the « Nirṇaya-Sâgara » Press. Bombay, 1889 (réimpression en 1903), in-8°.
(*Nous citons le K. S. S. d'après cette édition*).

*Bṛhatkathāmañjarī.*

1. La Brihatkathâmañjarī de Kshemendra par M. *Sylvain Lévi*. — *Journal Asiatique*, VIII<sup>e</sup> S., VI (1886), p. 397-479 et VII (1887), p. 178-222. (*Texte et traduction du livre I<sup>er</sup>*, VI, p. 423-479, et des *Vetālas* 1 et 2 (*fragment du livre 9*), VII, p. 192-216).
2. Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Brihatkathâmañjarî, Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen, von *Leo von Man'kowski*. Leipzig, 1892, in-8° (*fragment du livre 16*).

3. The Bṛihatkathâmañjarî of Kshemendra. Ed. by *Mahâmahopâdhyâya Paṇḍit S'ivadatta* and *Kâshînâth Pâṇḍurang Parab*. Published by Tukârâm Jâvajî. Bombay, 1901, in-8° (Kāvyamālā 69).
(*Nous citons la B. K. M. d'après cette édition*).

*Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha.*

Budhasvâmin, Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha. Texte sanskrit publié avec des notes critiques et explicatives et accompagné d'une traduction française, par *F. Lacôte*, Ier fasc. (livres I-IX). Paris. Imprimerie nationale. Leroux, éditeur, 1908, in-8°. [Les fasc. II à IV (Livres X-XXVIII) sont sous presse].

Traductions :

*Kathāsaritsāgara.*

1. *Brockhaus*, I-V. *V. Textes.*
2. The Kathá Sarit Ságara or Ocean of the streams of story. Translated from the Original Sanskrit by *C. H. Tawney*, 2 vol. Calcutta, 1880-1884 (*Bibliotheca Indica*).

*Bṛhatkathāmañjarī.*

1. *S. Lévi.* I et IX (fragm.). *V. Textes.*
2. *L. von Man'kowski.* XVI (fragm.). *V. Textes.*

*Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha.*

*F. Lacôte.* I-IX. *V. Textes.*

Pour les autres textes sanskrits, l'édition de référence est indiquée en note, toutes les fois que cela est utile.

## ABRÉVIATIONS

B. K. = Bṛhatkathā
B. K. M. = Bṛhatkathāmañjarī.
B. K. Ç. S. = Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha
K. S. S. = Kathāsaritsāgara.

# TRANSCRIPTIONS

Les mots sanskrits sont transcrits selon la méthode la plus généralement adoptée en France. Voir Bergaigne, *Manuel pour étudier la langue sanskrite* et V. Henry, *Éléments de sanscrit classique*.

Pour les lecteurs qui ne seraient pas indianistes, je fais observer que *e* et *o* sont longs; ṛ = approximativement *rî*; *u* = français *ou*; *c* = italien *c* devant *e* ou *i*; *j* = anglais *j*; *ṣ* et *ç* = approximativement français *ch*, anglais *sh*. Les signes diacritiques non relevés ici peuvent être négligés dans la prononciation.

Quant aux noms hindous contemporains, on a respecté la transcription adoptée par chaque auteur pour le sien.

# INTRODUCTION

La découverte d'un texte contenant la première partie d'une troisième version de la Bṛhatkathā, tout à fait différente du Kathāsaritsāgara de Somadeva et de la Bṛhatkathāmañjarī de Kṣemendra, a jeté un jour nouveau sur l'œuvre de Guṇāḍhya et permet de reprendre par le pied les questions qui la concernent.

Ce texte est celui du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha. Je renvoie à la préface de mon édition pour l'étude détaillée des manuscrits ; je ne veux ici que marquer les étapes de cette découverte.

En 1893, Mahāmahopadhyāya Hara Prasád Shástri trouvait dans un lot de vieux manuscrits népâlais acquis par l'Asiatic Society of Bengal, un manuscrit non daté et, disait-il, vraisemblablement fort ancien, antérieur même au XII^e siècle de notre ère, contenant une portion d'un texte inconnu, mais qui portait, au colophon de certains sargas, le titre significatif de *Bṛhatkathāçlokasaṃgraha*. Il ajoutait que cet ouvrage devait être d'une étendue considérable, car le premier adhyāya seul renfermait plus de 4,200 çlokas et il évaluait la partie contenue dans le manuscrit au dixième du total. Il avait lu le premier sarga, qui traitait du roi Gopāla renonçant au monde parce que ses sujets l'accusent injustement de parricide, et abdiquant en faveur de son frère Pālaka, malgré les remontrances des brâhmanes ; cette histoire ne se lit ni dans Somadeva, ni dans Kṣemendra. Hara Prasád émettait l'hypothèse que peut-être on se trouvait en présence d'une volumineuse version sanskrite

de la Bṛhatkathā que Somadeva et Kṣemendra pouvaient avoir consultée en même temps que leur original prâkrit. Il donnait ensuite les colophons des 26 sargas contenus dans son manuscrit, disait-il; on y lisait des noms propres dont plusieurs, contrairement à ce qu'il croyait, se retrouvent dans le Kathāsaritsāgara et dans la Bṛhatkathāmañjarī [1].

Cette liste de colophons était incomplète; le manuscrit en renferme 28 au lieu de 26; en outre deux colophons étaient reproduits inexactement, le nº 10 Hara Prasád *kathāsaṃlāpo*, manuscrit *rathāsaṃlāpo*, et le nº 16 Hara Prasád *-ramyaprabandho*, manuscrit *-campāpraveço*. On aurait pu même être tenté de compter plus de sargas qu'il n'y a de colophons, car à l'intérieur de certains chapitres particulièrement longs, des divisions sont marquées par l'emploi de mètres différents. Quant à la division en adhyāyas dont parlait Hara Prasád, elle est illusoire : le terme *prathamo 'dhyāyaḥ* qu'on lit dans le 22ᵉ colophon (21ᵉ de Hara Prasád) désigne une subdivision du 22ᵉ sarga (V. *infra*, IIᵉ partie, chap. II, 2).

M. J. Hertel, dans son édition du Pañcatantra méridional [2], recherchant si la Bṛhatkathā pouvait fournir un indice sur la date du Pañcatantra, a étudié la liste de colophons donnée par Hara Prasád. A l'aide de ce seul renseignement, il a essayé d'établir une table de concordance entre le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha d'une part et le Kathāsaritsāgara et la Bṛhatkathāmañjarī de l'autre. Malgré la grande ingéniosité et la connaissance détaillée des textes dont il a fait preuve dans cet essai, il ne pouvait pas aboutir à un résultat exact. Étant donnée l'indigence des documents sur lesquels il travaillait, c'est merveille déjà que plusieurs des concordances qu'il suppose se trouvent réelles. A cause du mot *saṃgraha* qui figure dans le titre, M. Hertel a pensé que la nouvelle version pourrait bien être un abrégé très réduit de la Bṛhatkathā. Comme il constatait des concordances indéniables entre certains chapitres du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha et plusieurs livres du Kathāsaritsā-

1. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, LXII (1893), I, nº 3, p. 245 sq.

2. J. Hertel, *Das Südliche Pañcatantra*, p. XII-XVIII. A ce propos, cf. Speyer, *Het zoogenaamde groote verhaal* (*De Bṛhatkathā*) *en de tijd zijner samenstelling* (*Verslagen en Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen*, Afd. Lett., 4ᵉ R., D. IX—1907), p. 139-141.

gara, situés aussi bien vers la fin que dans le milieu et près du début de ce poème, il a cru que le manuscrit, contrairement à l'opinion de Hara Prasád, pouvait contenir l'œuvre entière, sauf la fin. Sur ce point, les faits lui donnent tort, mais il a vu juste sur plusieurs autres : il n'y a pas de division en adhyāyas dans le Çlokasaṃgraha — le *Kathāpīṭha* n'y existe pas et doit être une addition postérieure à la Bṛhatkathā — beaucoup des contes qu'on lit dans le Kathāsaritsāgara et la Bṛhatkathāmañjarī doivent être regardés comme interpolés — la version népâlaise, moins chargée de matière, ne saurait renfermer aucun Pañcatantra. Sur cette question cependant, la raison qu'a donnée M. Hertel n'est pas la vraie : il a pensé que si la matière du Pañcatantra se trouvait quelque part, ce ne pouvait être que dans le 10e sarga, qu'il croyait le pendant du 10e livre de Somadeva ; le colophon donné par Hara Prasád rendait cette supposition vraisemblable (*kathāsaṃlāpo nāma s.*); dès lors il était certain que les dimensions de ce sarga, quoique considérables, ne permettaient pas d'y loger un Pañcatantra, si abrégé qu'il pût être. En réalité, le 10e sarga, pas plus que les autres, ne contient aucune collection de contes variés et, si nous devons croire que le Pañcatantra n'a jamais trouvé place dans le Çlokasaṃgraha, même dans la partie que nous ne possédons pas, c'est pour la raison générale qu'une matière de ce genre jurerait absolument avec le reste et romprait l'ordonnance du plan qui est simple et assez serré. J'ajoute que d'ailleurs les vues de M. Hertel sur l'indépendance absolue du Pañcatantra et de la Bṛhatkathā m'ont paru très justes.

Les autres manuscrits du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha étaient restés jusqu'ici inexplorés. Voici dans quel ordre ils ont été découverts.

En 1898, M. S. Lévi rapportait du Népâl un manuscrit non daté, renfermant les sargas 1 à 10 et le signalait dans un rapport à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [1].

En 1906, après l'impression de son édition du Pañcatantra méridional, M. Hertel recevait du Népâl une copie d'un manuscrit appartenant à la Bibliothèque du Durbar à Katmandou, qu'il supposait, d'après le *Catalogus Catalogorum* d'Auf-

1. *Comptes rendus*, séance du 27 janvier 1899.

recht, devoir renfermer le Pañcatantra. C'était en réalité le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha [1].

Dès 1905, le Mahārāja Chander Sham Sher Jang était sollicité par M. S. Lévi de faire demander la Bṛhatkathā dans les bibliothèques particulières. Un premier manuscrit fut trouvé qui, vérification faite, renfermait la Bṛhatkathāmañjarī de Kṣemendra. Enfin, on découvrit un manuscrit du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha dont la copie, exécutée sur l'ordre du Mahārāja, parvint en France au mois de septembre 1906.

Grâce à la générosité de M. S. Lévi qui a bien voulu me confier son manuscrit et la copie due aux soins du Mahārāja, à celle de M. J. Hertel qui s'est dessaisi aussitôt en ma faveur de la copie qu'un heureux hasard avait mise entre ses mains et à l'obligeance de l'Asiatic Society of Bengal qui, sur les instances de M. E. Senart et de M. S. Lévi, a consenti le prêt de son manuscrit à la Bibliothèque de l'Université de Paris, j'ai pu réunir toutes les sources manuscrites actuellement connues. C'est sur elles qu'est fondée mon édition du texte et que s'appuie, en ce qui concerne la version népâlaise, le présent ouvrage.

Il a pour premier objet de retrouver, autant que faire se peut, à travers les trois versions, la Bṛhatkathā originelle. Dans le cas bien improbable où elle reparaîtrait au jour, j'ose espérer que les faits viendraient confirmer les résultats de mon étude. En tout cas, celle-ci comporte une critique serrée des trois versions qui ne peut être sans utilité.

Je dois dire maintenant pourquoi le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha a rendu cet Essai possible. C'est un poème, attribué par le dernier colophon des deux manuscrits les plus complets à un certain Budhasvāmin, sans autre indication de date ni de lieu. Nous en possédons les 28 premiers sargas, soit 4524 çlokas, qui ne renferment que le début ; le dernier de ces sargas est interrompu au milieu d'un épisode. Cette portion, quoique médiocre, si l'ensemble devait contenir plusieurs dizaines de milliers de çlokas, est cependant très suffisante pour nous donner une idée juste de l'œuvre et nous permettre d'en saisir

1. Cf. J. Hertel, *l. c.*, p. LXXXVII-LXXXVIII (Nachträge) et l'Int. de mon édition du B. K. Ç. S.

le plan. La divergence par rapport aux deux autres versions est énorme. Le sujet, annoncé au début du 4e sarga, après les 3 sargas d'introduction, est l'histoire de Naravāhanadatta, fils du roi des Vatsas Udayana et empereur des Vidyādharas. C'est le même que le sujet principal du Kathāsaritsāgara et de la Bṛhatkathāmañjarī, mais la disposition des matières et, en partie, les matières même sont tout autres. L'esprit dans lequel le sujet est traité est aussi tout à fait nouveau. Il ne s'agit plus ici de légères différences dans l'ordre des livres, comme celles qu'on remarque entre le Kathāsaritsāgara et la Bṛhatkathāmañjarī qui, en dépit de leurs divergences, laissent aisément transparaître l'original commun. Nous avons affaire à un poème complètement différent; s'il a le même ancêtre que les deux autres, comme il me paraît certain, sa parenté avec eux est éloignée de plusieurs degrés.

Il devait être beaucoup plus long, au moins dans la pensée de l'auteur, car je ne saurais dire s'il a jamais été achevé. Il est aussi beaucoup plus simple. Il n'est pas, comme les deux autres versions, une collection de contes variés. Le souci de l'ordre et de la composition y est évident; le sujet y est exactement limité; sans doute les héros y écoutent des histoires, mais ce sont contes, sinon brefs, du moins étroitement liés à l'action et mieux fondus dans le récit. On ne risque guère d'oublier l'histoire-cadre : ce sont les aventures de ses héros qui sont le plus développées. Elles sont beaucoup plus détaillées que dans les poèmes de Somadeva et de Kṣemendra. Quand on compare un passage parallèle dans les trois versions, on dirait que Somadeva et Kṣemendra ont abrégé Budhasvāmin. Tel détail obscur se trouve brusquement éclairé, telle allusion qui semblait vague devient précise, telle épithète qu'on ne remarquait pas prend une valeur inattendue. La composition même des deux poèmes cachemiriens présente des défauts qui n'attirent guère l'attention quand on les lit rapidement, mais qui sautent aux yeux quand on les compare au Çlokasaṃgraha. La divergence des trois versions permet, dans une certaine mesure, de restituer l'original. Nous arriverons ainsi à faire le départ, dans le Kathāsaritsāgara, entre les éléments qui appartiennent sûrement à la Bṛhatkathā primitive et les éléments probablement adventices. Cela nous permettra de déterminer

le caractère du poème de Guṇāḍhya et de préciser la place qu'il a occupée dans l'histoire littéraire. Il nous apparaîtra, non plus comme une compilation sans originalité, mais comme une manière d'épopée *sui generis*.

Nous aurons à en étudier l'esprit. C'est là peut-être que le Çlokasaṃgraha nous rendra les plus grands services. Il est empreint d'une forte saveur populaire et abonde en détails de vie courante; le goût pour les *realia* me paraît sa marque distinctive. Il a une vive couleur locale : la région de Kauçāmbī semble familière à l'auteur; non content d'en savoir les légendes, il connaît les lieux, note des distances et décrit des itinéraires. De là, il promène le lecteur d'un bout à l'autre de l'Inde et du Nord au Sud, à Campā, à Tāmraliptī, à Mathurā des Pāṇḍyas, à la « Terre de l'or », pour le ramener ensuite à Bénarès et au pays des Vatsas, toujours avec un luxe de détails précis et familiers qui dénote l'homme qui a vu les choses. Naravāhanadatta n'est plus seulement le héros d'un conte fantastique, mais celui d'une extraordinaire odyssée humaine et réaliste. Nous verrons cette matière filtrée, réduite, déformée par les deux poètes cachemiriens, ou plutôt par leur original, comme s'il avait voulu, trouvant la Bṛhatkathā trop grossière, lui rendre le service de la décrasser de sa roture avant de la présenter à un public aristocratique. Même si l'on admet que Budhasvāmin a exagéré le caractère populaire de la Bṛhatkathā tandis que les autres auteurs se seraient efforcés de le dissimuler, il faudra bien reconnaître que ce caractère remonte à Guṇāḍhya, puisque dans les versions cachemiriennes il n'a pas complètement disparu.

Il sera intéressant de rechercher rapidement les sources auxquelles a puisé Guṇāḍhya. Le fonds de légendes qu'il a mis en œuvre, l'histoire de Pradyota et celle d'Udayana, peut-être aussi les contes fantastiques sur les Vidyādharas et la dévotion à Kuvera sont d'origine plutôt bouddhique que brâhmanique. L'occasion sera bonne pour tâcher de grouper ce que nous en connaissons. Enfin, il y aura lieu de définir l'influence de Guṇāḍhya sur la littérature postérieure et d'en marquer les limites.

Notre étude aura dû nous faire comprendre pourquoi Guṇāḍhya est resté un grand nom, tandis que son œuvre originale, bientôt mal connue, amputée d'une part, amplifiée de l'autre,

vouée à tous les remaniements sous le couvert d'un nom devenu légendaire, a fini par disparaître. Les imitateurs de Guṇāḍhya ont confisqué à leur profit une bonne partie de sa gloire. Si nous avions pu rendre quelque vie à l'homme et à l'œuvre, nous nous estimerions déjà satisfait. Si, pour le reste, on juge intéressantes les idées que nous proposons à la discussion et raisonnables nos déductions, tout l'objet de cet Essai se trouvera atteint.

Quant à la méthode qui y est appliquée, elle était imposée par la nature du sujet. Elle ne pouvait être qu'analytique, remontant du moderne à l'antique, du connu à l'inconnu. Nous abordons les documents libre de parti pris, et par leur étude sincère, par la discussion des explications possibles, par la comparaison des faits et des textes, notre conviction se forme peu à peu, se précisant et se fortifiant sans cesse à mesure que nous avançons.

---

# PREMIÈRE PARTIE

# GUṆĀḌHYA ET LA PAIÇĀCĪ

## CHAPITRE PREMIER

## LA RÉALITÉ DE GUṆĀḌHYA

### LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE GUṆĀḌHYA

La Bṛhatkathā fut célèbre dans l'Inde, mais sa célébrité est restée strictement indienne. Comme l'a finement remarqué M. S. d'Oldenbourg [1], « à une époque où les contes du Pañcatantra avaient fait le tour de l'Asie et de l'Europe, grâce aux admirateurs que leur valait en tout temps et en tout pays la morale simple et vraiment humaine qu'on y trouve exposée, la Bṛhatkathā, plus fantastique, plus locale, n'avait pas dû sortir des limites étroites de sa patrie. Mais, là, elle a tenu l'une des premières places. » La diffusion de la légende de Guṇāḍhya, les nombreux emprunts que paraissent avoir faits à son ouvrage le théâtre et le roman, les allusions aux aventures de ses héros qu'on trouve dans les ouvrages les plus divers, d'inspiration soit brâhmanique soit bouddhique, ou encore

1. *Matériaux pour servir aux recherches sur la Bṛhatkathā* — en russe — (*Zapiski*, III, I (1888), p. 44) — Ce mémoire contient une bibliographie qui va jusqu'à 1888.

dans les traités techniques, nous en sont de sûrs garants. Guṇāḍhya a même reçu un singulier honneur : il partage avec Vālmīki et le mythique Vyāsa la gloire d'avoir été placé en quelque sorte au dessus de l'histoire littéraire. Son livre n'est pas donné comme étant d'origine purement humaine ; quoiqu'à un degré inférieur, il est « inspiré » ; il doit la naissance, sinon à une révélation, du moins à une indiscrétion qui surprit un entretien de Çiva et de Pārvatī. Guṇāḍhya, devenu héros de légende, est le troisième de la triade épique : « Nous saluons, dit Govardhana, les poètes du Rāmāyaṇa, du Mahābhārata et de la Bṛhatkathā [1] », et il compare l'éloquence partagée entre eux avec le fleuve aux trois courants — et ailleurs : « Qui ne dirait que Guṇāḍhya, c'est Vyāsa lui-même revenu au monde ? » [2] Bāṇa [3], louant les habitants d'Ujjayinī, les dit passionnés pour le Mahābhārata, les Purāṇas, le Rāmāyaṇa et habiles amateurs de la Bṛhatkathā. Le Daçarūpa, à la suite du Rāmāyaṇa, cite la Bṛhatkathā comme une autre mine pour les auteurs dramatiques [4]. Dhanapāla, dans l'Introduction de sa Tilakamañjarī, après avoir rendu hommage à Vālmīki et au « Fils-de-la-vierge » (Vyāsa), qui sont pour les poètes comme le Soleil et la Lune, et avant de passer à l'auteur du Setubandha, mentionne immédiatement celui de la Bṛhatkathā, car les autres kathās sanskrites sont dérivées de celle-ci et ne semblent, en face d'elle, que vêtements faits de pièces empruntées [5]. Au Cachemire, Kṣemendra, concentrant en « bouquets » les grands poèmes, a composé trois *mañjarī*, la Bhārata-, la Rāmāyaṇa- et la Bṛhatkathāmañjarī. Au Népâl, le Nepāla-māhātmya établit un instructif parallélisme entre la légende de Vālmīki et celle de Guṇāḍhya [6] : tous deux viennent au Népâl, Vālmīki, parce que Nārada, de la part des dieux, lui indique, au nord de la colline de Changu-Narayan, le confluent des deux bras de la Vīrabhadrā comme « l'endroit sacré digne d'être le berceau d'un poème aussi pur » que le Rāmā-

1. Saptaçatī (éd. de la *Kāvya-mālā*) 696.
2. Ibid. 33.
3. Kādambarī (Peterson [2]) p. 51, 15.
4. Daçarūpa (Hall) I, 61.
5. (Éd. de la *Kāvya-mālā*) Int., çl. 21.
6. S. Lévi, *Le Népal*, I, 328 ; 203-204 ; 387-388.

yaṇa; Guṇāḍhya, parce que Çiva a imposé au génie déchu dont il est l'incarnation humaine, comme condition de sa délivrance, après la composition de la Bṛhatkathā, l'érection d'un liṅga sur un sol sacré difficile à atteindre; tous deux, avant de quitter le Népâl, Vālmīki pour retourner à son ermitage, et Guṇāḍhya pour remonter au ciel, dressent un liṅga commémoratif, le Vālmīkīçvara et le Bhṛṅgīçvara. Nous aurons à revenir sur la légende népâlaise; je n'en veux pour l'instant retenir que le rapprochement significatif entre le nom de Vālmīki et celui de Guṇāḍhya.

S'il est honorable pour lui de faire ainsi figure semi-divine, sa véritable personnalité s'en trouve obscurcie. Il est difficile, dans la vie fantastique qui lui est attribuée, de délimiter l'histoire et la fiction; si bien que d'abord on a pu mettre en doute son existence même. Brockhaus, le premier éditeur du Kathāsaritsāgara, Wilson et Lassen n'y croyaient pas. Mais c'était à une époque où l'on n'en avait pas d'autre preuve que l'affirmation de Somadeva. En principe cependant elle n'aurait pas dû être suspectée. Pourquoi Somadeva aurait-il inventé Guṇāḍhya, dont l'existence ne pouvait que diminuer son propre mérite? Wilson répondait que Somadeva, compilateur, ne prétendait pas à une complète originalité et qu'en payant une dette de reconnaissance à un Guṇāḍhya fictif, il se dispensait d'avouer ce qu'il devait à beaucoup d'auteurs réels [1].

La question est résolue depuis les remarques de Hall, dans la préface de son édition de la Vāsavadattā de Subandhu (1859): s'appuyant surtout sur le témoignage de la Vāsavadattā et du Kāvyādarça, il a démontré que la Bṛhatkathā existait au VIIe siècle [2]. En 1871, la découverte de la Bṛhatkathāmañjarī de Kṣemendra par Bühler [3] a fourni des arguments nouveaux : impossibilité d'admettre que Kṣemendra ait abrégé Somadeva puisqu'il lui est antérieur, et que Somadeva ait amplifié Kṣemendra, puisqu'il donne des détails et même des contes qui, loin d'avoir pour origine le récit sommaire de

1. Wilson, *Works* (*repr.*), *Essays* I, 160.
2. (*Bibliotheca Indica*) Intr., p. 22-24.
3. V. *Indian Antiquary*, I (1872), 302-309 et *Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit Mss.* Extra N. (*J. of the Bombay branch of the R. As. S.*, 1877), p. 46-47.

Kṣemendra, en éclairent les obscurités ; facilité au contraire à tout expliquer par l'hypothèse d'un original commun ; enfin existence de divergences verbales qui prouveraient que cet original était en Paiçācī. Je me borne à ce résumé des arguments, estimant inutile de m'attarder sur un procès définitivement jugé. Cette question, outre les articles de Bühler, a fait l'objet d'une étude de M. S. Lévi, à laquelle il me suffira de renvoyer [1] ; M. Lévi y mentionnait même une nouvelle preuve en faveur de l'existence de Guṇāḍhya, un çloka d'une inscription cambodgienne remontant au dernier quart du ixe siècle, où l'on trouve une allusion indéniable à Guṇāḍhya et à son ouvrage en prâkrit.

Cette inscription est l'une des cinq des stèles du Thnâl Baray, consacrées à l'éloge du roi Yaçovarman (Bergaigne, *Insc. sanscrites de Campā et du Cambodge*, 2e fasc., nos LVI—LX) :

LVIII C, 15 : pāradaḥ sthirakalyāṇo guṇāḍhyaḥ prākṛtapriyaḥ
anītir yyo viçālākṣaç çūro nyakkṛtabhīmakaḥ

« Un Pārada, mais dont le Kalyāṇa subsiste (secourable, mais toujours heureux), Guṇāḍhya qui n'aimait pas le prâkrit (riche de vertus, mais n'aimant pas la rudesse), Viçālākṣa étranger à la *nīti* (avec de grands yeux, mais sans les tourments de l'exil), c'était Çūra ayant humilié Bhīmaka » [trad. Bergaigne-Barth, *l. c.* p. 287-288].

M. Barth a signalé (*l. c.* p. 313) une autre allusion :

LIX B, 26 : guṇānvitas tiṣṭhatu dūṣito pi
sthānārppito yena punar guṇāḍhyaḥ
gado py alaṃ cāruvibhūṣaṇāya
haraprayuktaḥ kim utāmṛtāṃçuḥ

« L'homme de mérite avait beau se mettre en faute ; s'il était vraiment méritant (un Guṇāḍhya), il le rétablissait dans sa place ; le *gada* suffit à une aimable parure, si c'est Çiva qui l'emploie ; que dire de la lune ? (qui est, elle aussi, *dūṣitā*, puisqu'elle diminue au point d'être un croissant) » [traduction proposée par M. S. Lévi].

1. *La Brihatkathâmañjarî de Kshemendra* (*Journal As.*, viiie s., vi (1885), p. 397-479 et vii (1886), p. 178-222) ; cf. vi, p. 412-416.

Enfin je soupçonne une troisième allusion :

LVIII C, 9 : yasya kīrtter guṇāḍhyāyā dyūllaṅghanarayād iva
patitā bhūsamudrādrīn kṣamāgāmbhīryyadhairyadik [1]

mais je ne me pique pas d'expliquer l'équivoque.

Depuis, d'autres textes — tel celui de la Tilakamañjarī mentionné plus haut — sont venus corroborer nos informations sur l'existence de Guṇāḍhya ; on les trouvera indiqués plus loin autant que de besoin.

## EXAMEN CRITIQUE DES PREUVES

### A. Preuves externes.

Sans revenir donc sur cette discussion, je ne veux qu'ajouter quelques remarques.

Toute les raisons que nous avions jusqu'ici de croire à l'existence de Guṇāḍhya ne sont pas également décisives. Mettons à part les preuves intrinsèques qu'on doit à la comparaison du Kathāsaritsāgara avec la Bṛhatkathāmañjarī. Restent les autres textes, où se lisent soit le nom même de Guṇāḍhya ou de son œuvre, soit des allusions à la matière de la Bṛhatkathā ou encore des contes qui lui paraissent empruntés.

Tous les témoignages postérieurs à Somadeva et à Kṣemendra sont suspects en principe : il n'est pas prouvé que les auteurs aient connu sous le nom de Bṛhatkathā un autre ouvrage que les deux poèmes cachemiriens ; ils ont pu, de confiance, prôner l'original inconnu dont le Kathāsaritsāgara et la Bṛhatkathāmañjarī passaient, malgré leur inégale, mais incontestable valeur littéraire, pour n'être que de modestes résumés. En fait le titre de Bṛhatkathā a servi couramment pour désigner la Mañjarī de Kṣemendra : les deux manuscrits du Deccan College n'en portent pas d'autre, non plus que le manuscrit récemment

1. Bergaigne corrige kīrtter en kīrttir et lit guṇāḍhyā yā. En respectant la leçon apparente, il me semble qu'on pourrait traduire, sauf équivoque possible : « De sa gloire, riche en qualités, comme d'un courant qui traverse le ciel, est tombé sur la terre, dans la mer, sur les montagnes, l'exemple de l'endurance, de la profondeur, de la solidité ».

signalé au Népâl [1]. Mieux encore : le Daçarūpa (I, 61) nomme la Bṛhatkathā ; à ce propos, l'Avaloka de Dhanika note qu'elle est la source du Mudrārākṣasa et cite deux çlokas avec la mention *iti Bṛhatkathāyām* ; or ce sont deux vers de Kṣemendra (B. K. M., 2, 216-17). Dans ce passage il y a sûrement une interpolation. Hall [2] l'avait déjà pensé ; mais la raison qu'il en donnait — absence du passage dans deux manuscrits sur trois — n'est pas la plus sérieuse, car il ne pouvait alléguer aucun motif intrinsèque de suspecter le texte. Il est prouvé aujourd'hui que le Daçarūpa date du dernier quart du x[e] siècle [3] ; il est donc antérieur d'une cinquantaine d'années à la Bṛhatkathāmañjarī. Que Dhanika, auteur de l'Avaloka, soit le même que Dhanaṃjaya, auteur du Daçarūpa, ou qu'il soit seulement son contemporain, l'impossibilité est à peu près la même : ni l'un ni l'autre ne saurait citer Kṣemendra. Faut-il accuser le passage entier d'être interpolé ? Nullement, car il n'y est pas question de la Mañjarī. Seule la citation de Kṣemendra est une addition postérieure, maladroite d'ailleurs, puisque le texte et le commentaire visaient évidemment le seul Guṇāḍhya. Mais le fait est instructif ; il prouve qu'à une époque relativement ancienne [4] le titre de Bṛhatkathā ne faisait plus songer qu'à l'ouvrage de Kṣemendra.

Nous ne devons donc faire état, parmi les témoignages de cet ordre, que de ceux qui sont sûrement antérieurs à Kṣemendra. Ce sont, outre l'inscription cambodgienne citée plus haut :

Daṇḍin, Kāvyādarça I, 38,

Subandhu, Vāsavadattā (*Hall*) p. 110 et p. 147,

Bāṇa, Kādambarī (*Peterson* [3]) p. 51, 15,

Bāṇa, Harṣacarita (*Hall*), Int. 18 [5],

Dhanaṃjaya, Daçarūpa (*Hall*) I, 61 (si l'on regarde le texte, au moins celui de Dhanaṃjaya, comme authentique),

1. Cf. *supra* p. 4.

2. Daçarūpa, *ed.* Hall, p. 59 et Vāsavadattā *ed.* Hall, *Préface*, p. 55 — Cf. S. Lévi, *La B. K. M. de Kshemendra* (*J. As.*, VIII[e] s., VII (1886), p. 220-222).

3. Cf. S. Lévi, *Th. Indien*, p. 17-18.

4. S. Lévi, *La B. K. M. de Kshemendra* (*J. As.*, VIII[e] s., VII (1886), p. 221-222 n.).

5. Samuddīpitakandarpā kṛtagaurīprasādhanā | haralīleva no kasya vismayāya Bṛhatkathā || La première allusion est relativement claire, mais je ne parviens pas à élucider la seconde. Y aurait-il eu dans la Bṛhatkathā un épisode de « la toilette de Gaurī » ? C'est un thème poétique célèbre (cf. Kumārasaṃbhava VII, 7 sq.).

Dhanika, Avaloka *ad* Daçarūpa IV, 34.

Le témoignage de la Nalacampū (I, çl. 14) de Trivikramabhaṭṭa, qui vante le charme de Guṇāḍhya et rapproche son nom de celui de Bāṇa, prête à discussion. La Nalacampū est antérieure au Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa, qui en cite le çl. VI, 19, mais de combien ? En admettant l'attribution du Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa à Bhoja et en le datant du xiᵉ siècle, on rendra difficilement admissible l'hypothèse que l'auteur de la Nalacampū ait pu connaître Kṣemendra. Néanmoins nous ne regarderons pas l'allusion de la Nalacampū comme une preuve irréfutable.

Nous éliminerons provisoirement tous les autres textes, soit les passages de la Saptaçatī cités plus haut, celui du Kuvalayānanda (chap. sur le parikara, début), qui qualifie le sujet de la Bṛhatkathā de fantastique, celui du Yaçastilaka de Somadeva Sūri (IV — T. II, p. 113 éd. de la *Kāvya-mālā*), qui nomme Guṇāḍhya dans une liste de poètes, celui de la Tilakamañjarī déjà mentionné et les notes des commentateurs de Bāṇa et de Subandhu.

Les allusions aux héros de la Bṛhatkathā et aux récits que, sur la foi de Somadeva et de Kṣemendra, on a mis sous le nom de Guṇāḍhya, forment un ordre de preuves encore plus discutable, même quand on les rencontre dans des ouvrages antérieurs aux deux poèmes cachemiriens. Wilson s'appuyait précisément, pour nier Guṇāḍhya, sur cette extension du cycle de la Bṛhatkathā. Beaucoup de ces contes appartiennent à l'ancien fonds des légendes, soit brâhmaniques, soit bouddhiques. Les matières même qui sont généralement regardées comme particulières à la Bṛhatkathā, surtout l'histoire du roi des Vatsas, Udayana, et de Vāsavadattā, dans laquelle théâtre et roman ont si largement puisé et qui fait l'objet de tant d'allusions dans la littérature, semblent avoir été un bien sans maître, existant dans le folk-lore sous plusieurs versions différentes. Une Vāsavadattā est mentionnée déjà par Kātyāyana le grammairien. La Vāsavadattā que nomme Bāṇa est probablement celle du roman de Subandhu : Cartellieri [1] a démontré que Bāṇa s'est proposé de surpasser l'œuvre de Subandhu et les passages parallèles de la Vāsavadattā et du Harṣacarita relevés depuis par Cowell et

1. *Bāṇa and Subandhu, Wiener Zeitschrift für die K. des Morgenl.* I (1887).

Thomas [1] mettent le fait hors de conteste. Voilà déjà une, sinon deux Vāsavadattā. Elle diffère apparemment, quant aux aventures, de l'héroïne du Svapnavāsavadatta de Bhāsa, laquelle est peut-être la même que l'héroïne fiancée à Saṃjaya, que mentionne Bhavabhūti dans Mālatī-Mādhava [2]. Or ni l'une ni l'autre de ces deux histoires de Vāsavadattā — si nous jugeons de la seconde par les témoignages indigènes sur le Svapnavāsavadatta — n'est la même que celle qu'on lit dans le Kathāsaritsāgara — Et je ne dis rien des Vāsavadattā qui n'ont que le nom de semblable avec l'épouse d'Udayana, par exemple la courtisane criminelle de Mathurā qui se convertit *in extremis* au bouddhisme, dans le Divyāvadāna [3] ! — Quelle que puisse être la part d'invention de chaque auteur, on admettra au moins comme probable qu'ils n'ont pas puisé à des sources identiques. Une légende d'Udayana (= Udena) figure dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada [4], dans le Divyāvadāna [5], dans les versions chinoise et tibétaine du Vinaya de l'école des Mūla-Sarvāstivādins [6]. Sur quoi nous fonderions-nous, avant plus ample informé, pour séparer celle-ci du fonds commun des légendes bouddhiques, en attribuer la paternité à un auteur déterminé qui serait Guṇāḍhya et y voir la preuve de son existence?

Aussi j'écarte en principe tous les arguments de cet ordre, sauf quatre; ce sont précisément ceux dont je ne crois pas qu'on ait encore usé.

Autant sont abondantes dans les textes les allusions à Udayana, autant sont rares les allusions à un autre héros de la Bṛhatkathā, son fils Naravāhanadatta. J'en connais trois certainement antérieures au Kathāsaritsāgara et à la Bṛhatkathāmañjarī. La première a été remarquée déjà par Wilson, au cours de son édition du Daçakumāracarita. La seconde a été notée par Hall [7], qui n'en a pas tiré ce qu'il aurait dû.

1. *The Harṣa-carita of Bāṇa* (*Or. Tr. Fund, New S.* II), notes *ad* p. 67, 74, 233.

2. (*ed.* Bhandarkar, II, 92) — Cf. S. Lévi, *Th. Ind.*, p. 158 et note à l'appendice — Bhandarkar dans Peterson, Kādambarī (3e éd.), II, 72 n. — Sur l'antériorité de Bāṇa par rapport à Bhavabhūti, voir Mālatī-Mādhava, *ed.* Bhandarkar, *Int.*, p. IX.

3. XXVI (p. 352 sq. Cowell and Neil).

4. *ad* v. 21-23.

5. XXXVI (p. 528 sq. Cowell and Neil).

6. *Infra*, IIIe partie.

7. Vās. p. 9.

Daṇḍin, dans le premier chapitre du Daçakumāracarita, prête à la nymphe Suratamañjarī les paroles suivantes : « Vīraçekhara, fils de Mānasavega, petit-fils du roi Vegavat, avait pour ennemi de famille l'empereur actuel des Génies, le rejeton vigoureux du roi des Vatsas, Naravāhanadatta [1]. » Subandhu, dans la Vāsavadattā, mentionne Naravāhanadatta au cours d'une comparaison [2]. Le Daçarūpa (IV, 34) définit le « sentiment permanent » (*sthayī bhāva*), celui que ne supplantent, pendant le cours de l'action, ni les sentiments analogues, ni les sentiments opposés; l'Avaloka en donne, comme premier exemple, l'amour de Naravāhanadatta pour Madanamañjūṣā [3]. Ces allusions sont précises. Or nous ne connaissons, en dehors du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha, dont nous faisons provisoirement abstraction, que deux ouvrages où figurent comme héros ces personnages : ce sont les poèmes de Somadeva et de Kṣemendra ; en outre la lutte de Naravāhanadatta contre Mānasavega forme le fond des livres 14-15 du Kathāsaritsāgara. L'histoire de Naravāhanadatta semble d'origine purement littéraire; en tous cas, je n'en connais aucune trace dans la légende bouddhique d'Udayana. Il faut bien admettre que Daṇḍin, Subandhu et Dhanika songent réellement ici à la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya. Étonnons-nous seulement que Dhanika choisisse un pareil exemple ! Dans le Kathāsaritsāgara, Madanamañcukā n'est que la première en date des épouses de Naravāhanadatta ; il est bien exagéré de dire que sa pensée ne quitte jamais le héros !

Notre quatrième texte se lit dans la Pañcastavī [4]. Il ne nomme pas Naravāhanadatta, mais il renferme une allusion au rejeton d'Udayana et à sa souveraineté universelle sur les Vidyādharas qui le désigne avec une clarté plus que suffisante ; le fait même qu'il n'était pas besoin de le nommer plus explicitement montre assez combien était connue l'œuvre qui lui était consacrée. Le témoignage de la Pañcastavī à lui seul, ne serait

1. P. 33,8-9 (*ed. Nirṇ.-Sāg.*).

2. Vās. (Hall) p. 87.

3. Madanamañcukā dans le K. S. S. et la B. K. M. La vraie forme paraît être celle du B. K. Ç. S., Madanamañjukā.

4. Pṛthvibhujo 'py Udayanaprabhavasya tasya Vidyādharapraṇaticumbitapādapīṭhaḥ | yac cakravartipadavīpraṇayaḥ sa eṣa tvatpādapaṅkajarajaḥkaṇajaḥ prasādaḥ (Pañcastavī, *Kāvya-mālā* (*Laghu*), part III. p. 13 ; carcāstava, v. 6).

pas décisif, en ce sens que nous ignorons la date de ce dernier ouvrage. Mais un vers de la Pañcastavī est cité dans le Kāvyaprakāça, un dans le Kuvalayānanda, un enfin dans le Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa : il est donc antérieur à Bhoja et il y a la plus grande probabilité pour que le fils d'Udayana soit bien ici encore le héros de la Bṛhatkathā originelle et non de celui de la Mañjarī.

Nous avons soumis les preuves de l'existence de Guṇāḍhya à une critique plus que sévère. Ne le regrettons pas : ces preuves se trouvent réduites à un mince faisceau, mais ce dernier est désormais infrangible.

## B. Preuves internes.

J'arrive maintenant aux preuves internes, qu'a fournies la comparaison du Kathāsaritsāgara et de la Bṛhatkathāmañjarī.

Il est entendu que le premier présente des narrations détaillées qui ne sauraient être le simple développement des passages correspondants de la seconde et même des histoires que Kṣemendra n'a pas utilisées; que leurs divergences ne peuvent s'expliquer que dans l'hypothèse d'un original commun; enfin, si l'on veut, que cet original était une version prâkrite. Mais par là le problème n'est pas résolu, il est déplacé. On ne pouvait plus mettre en question l'existence antérieure d'un recueil de contes imité par nos deux poètes; mais on aurait dû se demander si ce recueil était réellement l'antique ouvrage en Paiçācī, nommé Bṛhatkathā, que la tradition attribuait à un certain Guṇāḍhya.

Je ne vois pas cependant que, depuis Hall, on en ait sérieusement douté. M. Speyer, le dernier des savants qui se soient occupés de la Bṛhatkathā, ne se pose même pas la question [1]. Une simple remarque aurait dû pourtant éveiller de sérieux soupçons. Somadeva commence le Kathāsaritsāgara par l'annonce qu'il donnera une copie fidèle de son original; puis il entame la fantastique légende de Guṇāḍhya. Elle se trouvait donc dans l'original? Assurément, puisque Kṣemendra com-

1. *Het zoogenaamde groote verhaal* (*De Bṛhatkathā*) etc. (*Verslagen en Mededeelingen der k. Ak. van Wetenschappen*, *Afd. Lett.*, 4e R., D. IX—1907).

mence aussi par elle. Fallait-il donc admettre que Guṇāḍhya eût inventé lui-même son propre mythe? Cette supposition est contredite par le texte lui-même, qui, à la fin du premier livre, en attribue la composition au roi Sātavāhana. Wilson, privé des renseignements que nous possédons aujourd'hui, et réduit à peu près au seul Kathāsaritsāgara, avait raison de dire que Guṇāḍhya n'était pas autre chose pour Somadeva qu'un des personnages de la fable [1]. Son observation vaut tout aussi bien pour l'auteur du recueil imité par Somadeva. Puisque la Bṛhatkathā s'était incorporé la légende de Guṇāḍhya, comment s'assurer, en l'absence d'autres documents, que l'original des deux poètes cachemiriens était, quant au surplus, la vraie Bṛhatkathā? Je ne vois qu'un détour pour esquiver la difficulté : c'est de faire retomber sur l'auteur anonyme de ce recueil l'accusation d'imposture et de mettre à son compte l'invention de Guṇāḍhya et de sa romanesque histoire ; elle aurait été inspirée par le désir de donner à l'œuvre un vénérable patronage. A ne considérer que les deux poèmes cachemiriens, cette assertion échappe à toute objection, mais aussi n'est susceptible d'aucune démonstration. Elle paraîtra téméraire en présence des témoignages anciens qui mentionnent nommément Guṇāḍhya parmi les poètes de cour parfaitement historiques ; elle sera ruinée par notre étude du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha.

Ainsi, au point où en était jusqu'ici la critique, on avait le droit d'affirmer : 1° l'existence de la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya à une époque ancienne ; 2° l'existence d'une compilation imitée par Somadeva et Kṣemendra ; mais le rapport de cette compilation avec la Bṛhatkathā originelle restait à définir.

Le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha à la fois rend plus tangible encore la réalité de la Bṛhatkathā et démontre l'inexactitude de la version cachemirienne. Tout en donnant plus de force aux indices fournis par la comparaison des poèmes de Kṣemendra et de Somadeva quant à leur communauté d'origine, il permet de rectifier les conclusions qu'on en tirait quant à l'identité de leur modèle avec la Bṛhatkathā.

Quoique sa parenté avec le Kathāsaritsāgara et la Mañjarī

1. *Works (repr.), Essays*, I, p. 160.

soit indéniable, il en diffère trop profondément pour qu'on puisse lui assigner le même original. Cependant, son titre indique qu'il n'est que le résumé d'un ouvrage antérieur, et cela résulte aussi d'une évidence interne. Il suppose la Bṛhatkathā connue. Il fallait même qu'on en sût par le menu la fable, qu'on eût présentes à l'esprit la généalogie des héros et leurs relations de parenté respectives. Il n'est question de la longue histoire d'Udayana et de Vāsavadattā, d'Udayana et de Padmāvatī que par voie d'allusions, obscures pour quiconque ne serait pas, comme dit Bāṇa des habitants d'Ujjayinī, habile amateur de la Bṛhatkathā. Quand un messager céleste, tout au début du récit, annonce aux munis réunis sur la Montagne-Noire, que l'empereur des Vidyādharas viendra le lendemain visiter « son oncle »[1], comment devinerait-on que le personnage en question est Pālaka, frère de Vāsavadattā, sans être familier avec tous les héros de Guṇāḍhya? Rien n'atteste mieux la longue popularité de la Bṛhatkathā.

Sur la personne même de Guṇāḍhya, le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha ne nous donne aucun renseignement. Une fois, il y est nommé incidemment. Au chapitre XIV, 60-61, le roi des Vidyādharas, Vegavat, retiré du monde, demande des nouvelles de son fils Mānasavega et de la manière dont il gouverne son royaume; les deux messagers qu'il interroge lui disent : « Guṇāḍhya lui-même n'en saurait faire l'éloge ». Je crois la réponse à double entente, Mānasavega étant un affreux tyran. Rien à tirer de ce mot, sinon l'indice de l'ingéniosité proverbiale de Guṇāḍhya. Quant à sa légende, il n'y est fait aucune allusion.

1. B. K. Ç. S., III, 93.

# CHAPITRE II

## LA LÉGENDE DE GUṆĀḌHYA

La légende de Guṇāḍhya se présente sous deux versions notablement divergentes, la version népâlaise donnée par le Nepāla-māhātmya [1] et la version cachemirienne, que nous lisons d'une part au début du Kathāsaritsāgara et, avec de minimes différences, au début de la Bṛhatkathāmañjarī, d'autre part au chap. xxvii du Haracaritacintāmaṇi de Rājānaka Jayaratha. Nous prendrons d'abord comme base le texte du Kathāsaritsāgara : il est le représentant le plus complet de la version cachemirienne, qui a sur l'autre l'avantage d'être beaucoup plus développée. Nous aurons à nous demander de quels éléments a pu se former la légende, dans quelle mesure elle est ancienne, quel en a été vraisemblablement l'état primitif ; enfin, nous tâcherons, autant du moins que la critique interne le permettra, de dégager ce qu'elle peut contenir de réalités historiques sur Guṇāḍhya et son œuvre.

### LA LÉGENDE CACHEMIRIENNE

Elle s'ouvre par une description du Kailāsa (Kṣemendra, selon ses principes littéraires, l'a complaisamment développée). Çiva et Pārvatī, en humeur de confidence et de coquetterie réciproques, causent sur la Montagne. « Que puis-je faire pour « t'être agréable ? » dit le dieu. La fille du Mont répondit : « Si

1. Cf. le texte à l'Appendice.

« tu es content de moi, Seigneur, dis moi quelque joli conte; « je veux du nouveau ! — Passé, présent ou futur, mon aimée, « répondit-il, qu'y a-t-il que tu ne connaisses ? [1] » Çiva commence par chercher dans l'arsenal des légendes célèbres. Pour faire plaisir à son épouse, que pourrait-il trouver de mieux que sa propre histoire dans une existence antérieure, la seule qu'elle puisse ignorer ? Il lui explique donc qu'elle a été déjà son épouse, fille de Dakṣa. Celui-ci offrit un sacrifice, y invita tous les dieux, sauf Çiva, par dédain ; Çiva détruisit le sacrifice. Son épouse, indignée de la conduite de Dakṣa, abandonna le corps qu'elle tenait de son père. Elle renaquit, fille du Himavat et fut au service de Çiva. Les dieux connurent qu'un fils qui naîtrait d'elle et du dieu les sauverait de leur ennemi Tāraka. Çiva se livrait à des austérités sur la Montagne ; les dieux lui envoyèrent l'Amour, mais il le consuma du feu de son regard. Alors Pārvatī pratiqua elle aussi des austérités et devint digne d'être l'épouse du dieu.

Certes l'histoire n'est ni longue ni neuve. Quand Çiva l'a achevée et qu'il ajoute galamment, comme si sa pensée ne pouvait rien contenir que ne connût la déesse, « Quelle autre histoire te raconter? », elle se met en colère et l'appelle « filou ». Elle veut mieux que cela et autre chose que des rengaines : « Tu ne veux pas me raconter une histoire qui plaise à mon « cœur ? j'ai beau te prier ! Tu as porté la Gaṅgā, adoré Saṃ- « dhyā, je le sais bien [2] ! » Elle exige de l'inédit. Çiva s'exécutera, mais on verrouillera d'abord la porte ; Pārvatī aura le monopole du conte merveilleux. Le dieu commence : « Les « dieux ont le bonheur absolu, les hommes le malheur sans « trêve ; mais les hommes-divins ont des faits et gestes dont la « singularité ravit les sens. Aussi te conterai-je l'histoire des « Vidyādharas [3] ». C'est ainsi qu'à Pārvatī fut révélée la vie des

1. K. S. S., I. 22-24.
2. K. S. S., I. 44.
3. K. S. S., I. 47-48 : Je lis *prabhāgeṇa* en un seul mot. Le terme *divyamānuṣa* est traduit *demi-dieu* par P. W. et par Tawney ; cette traduction suggère une idée de nature divine, qui n'est pas très juste. Le *divyamānuṣa* ou *divyapuruṣa* (cf. K. S. S., LIV, 50) est un homme doué de pouvoirs divins, mais d'origine magique (cf. K. S. S., LIV, 17-18, l'énumération des pouvoirs que possèdent quatre « divyapuruṣas », Rūpasiddhi, Pramāṇasiddhi, Jñānasiddhi et Devasiddhi ; et le sens de *divyacakṣus*). Les Vidyādharas ne sont que des hommes, mais ils doivent à leur

sept empereurs des Vidyādharas, histoire « inouie et merveilleuse ».

Ce début est plein de sens. Le dégoût manifesté pour les contes trop rebattus est celui d'un public fatigué des sujets habituels, désormais usés; il comporte une critique contre les auteurs qui ne sortent pas du cycle traditionnel des légendes officielles. Les dieux sont ennuyeux; leur histoire est monotone: ce n'est que gloire, jouissance et perfection; la vie des hommes est basse et triste; l'humain et le divin manquent donc également de variété et de gaîté. L'histoire des Vidyādharas, au contraire, voilà qui est varié, neuf et consolant. Selon le mot de Jayaratha, c'est un mélange de joie et de douleur (*sukhaduḥkhamayam*). On ne devient pas homme-dieu sans passer par d'extraordinaires vicissitudes, dont beaucoup sont tout humaines; mais elles n'engendrent pas la tristesse : elles s'achèvent dans un paradis semi-terrestre, sur les plateaux lumineux, par delà les premières chaînes du Himālaya infranchissable [1], où des êtres, restés hommes, mais maîtres des forces naturelles comme des dieux, vivent dans l'opulence et la joie, j'ajoute — ce qui est tout à l'honneur de l'esprit hindou — dans une relative pureté morale [2]. En somme Çiva pose les principes de l'esthétique classique dans le choix des sujets dramatiques [3] : invariablement le dénouement doit être heureux, mais les héros n'y arriveront pas sans souffrance; supprimez le mélange de douleur et de joie, il n'y a point de drame possible.

Supposons un instant que Guṇāḍhya lui-même ait commencé ainsi sa Bṛhatkathā. Nous en conclurions qu'il est relativement tard venu dans la littérature. Il faudrait que bien des auteurs avant lui eussent exploité les légendes divines, pour qu'il en

science magique des pouvoirs surnaturels. On ne nait pas Vidyādhara ; un homme peut le devenir en acquérant la science « vidyādharesque »; en revanche, les enfants des Vidyādharas, si leurs parents leur refusent l'enseignement, ne sont que des hommes (cf. le cas de Vegavatī).

1. Pour arriver au dernier réduit de l'empire des Vidyadharas, il faut traverser la montagne par un passage souterrain, la caverne de Triçirṣa (K. S. S., CIX).

2. Le Vidyādhara est généralement ami de l'opprimé; c'est un peu le « Lohengrin » des légendes indiennes; en outre un crime, même une légère faute morale, peuvent le dépouiller de sa dignité divine : le saint Jimūtavāhana la perdit pour avoir fait étalage de sa vertu (K. S. S., CXIII, 7-8).

3. S. Lévi, *Th. Ind.*, p. 30-31.

supposât le lecteur fatigué. Nous penserions aussi qu'il a voulu donner vraiment du nouveau (*apūrva*) et qu'il a bien moins compilé que tiré de son propre fonds ou puisé ailleurs que dans les œuvres littéraires. Les précautions prises pour garantir le secret de l'histoire merveilleuse indiquent qu'il n'y avait pas qu'à la ramasser dans le domaine public. Nous dirions donc que Guṇāḍhya a dû inventer en grande partie le sujet de la Bṛhatkathā.

S'il n'est pour rien dans ce préambule, comme nous le le croyons, nos conclusions s'en trouveront à peine infirmées. Il faut qu'à l'époque où on l'a imaginé, on se soit rendu compte de l'originalité de Guṇāḍhya ; on n'eût pas introduit de la sorte une pure compilation. Le sujet annoncé semble bien être uniquement l'histoire des Vidyādharas. Si le récit de Çiva avait contenu tous les contes du Kathāsaritsāgara, Pārvatī aurait eu trop d'occasions de l'interrompre en s'écriant *dhūrtas tvam !*

Kṣemendra infidèle, mais très fin, comme nous le remarquerons souvent, quand il s'agit de dissimuler les contradictions de son original, a fortement maltraité ce début. Pārvatī réclame bien une histoire inédite mais elle n'a garde de se fâcher quand Çiva lui a raconté sa propre aventure. Ensuite le dieu, sans l'avertir de la nouveauté du sujet, et négligeant toute transition, passe brusquement à l'histoire des sept princes des Vidyādharas. On se demande alors ce que sont venus faire, au début du récit, le sacrifice de Dakṣa et l'Amour consumé ; seule la version de Somadeva en justifie la présence.

Jayaratha, qui résume, conserve la conversation entre Çiva et Pārvatī, mais ne présente aucune trace de l'histoire de Dakṣa.

Voyons maintenant la suite.

Le gaṇa Puṣpadanta se rend invisible, entre et écoute le conte. Il le rapporte à sa femme Jayā qui le répète devant Pārvatī. Celle-ci, furieuse, maudit Puṣpadanta et le gaṇa Mālyavat qui intercédait pour lui : tous deux tomberont dans la condition humaine. La malédiction prendra fin quand Puṣpadanta aura rencontré dans les forêts du Vindhya le yakṣa Supratīka, devenu, par la malédiction de Kuvera, un piçāca sous le nom de Kāṇabhūti et qu'il lui aura répété le conte surpris par son indiscrétion ; puis il faudra encore que Mālyavat entende le même conte de la bouche de Kāṇabhūti. Puṣpadanta naît à

Kauçāmbī sous le nom de Vararuci ou Kātyāyana, Mālyavat à Supratiṣṭhita sous le nom de Guṇāḍhya.

Vararuci, devenu ministre du roi Nanda, va dans les forêts du Vindhya sur l'injonction de Durgā apparue en songe. Il y rencontre Kāṇabhūti, lui raconte l'histoire des sept empereurs des Vidyādharas, puis sa propre histoire terrestre, qui est compliquée, et se trouve délivré de la malédiction.

Pendant ce temps, Guṇāḍhya, fils de Çrutārthā, jeune brāhmaṇī, qui n'est pas mariée, mais qui a conçu cet enfant miraculeux d'un être semi-divin, Kīrtisena, neveu de Vāsuki, roi des Nāgas, est devenu fameux dans toutes les sciences; le roi Sātavāhana l'a pris pour ministre. Ce roi est un enfant trouvé, adopté par le roi Dīpakarṇi (Dīpakarṇa *Ks.*); naturellement — c'est de règle pour tous les enfants trouvés — il est de haute race; son père est un yakṣa déchu; mais il est ignorant en grammaire; il se rend ridicule en confondant *modaka* « gâteau » et *modaka* (= *mā udaka*) « pas d'eau »; la reine se moque de lui; fort marri, il veut s'instruire. Guṇādhya demande six ans pour lui apprendre la grammaire sanskrite, le ministre Çarvavarman six mois. Guṇāḍhya en rit; si Çarvavarman réussit, il s'engage à ne plus jamais user ni du sanskrit, ni du prâkrit, ni de son dialecte local, autant dire à être muet. Çarvavarman a la révélation du Kātantra, et, grâce à cette nouvelle grammaire, gagne le pari. Guṇāḍhya, désormais condamné au silence, se retire dans les forêts du Vindhya. Il y trouve des piçācas (démons); de loin, en les entendant causer, il apprend leur langage, la Paiçācī. C'est ensuite qu'il rencontre le piçāca Kāṇabhūti. Celui-ci lui rapporte le conte merveilleux qu'il tient de Vararuci. Guṇāḍhya l'écrit avec son sang, en 700,000 vers et en langue Paiçācī; puis il le fait porter par deux disciples au roi Sātavāhana, qui repousse cette œuvre en langue barbare. Alors Guṇāḍhya navré fait brûler son manuscrit, après en avoir lu chaque page aux bêtes de la forêt, si charmées qu'elles oublient de manger. Le gibier servi sur la table royale est maigre! Le roi, averti du prodige accompli par un brâhmane dans les bois, vient le voir par curiosité; il reconnaît Guṇāḍhya; les six premières parties sont brûlées; le roi sauve la septième qui contient l'histoire de Naravāhanadatta; c'est la Bṛhatkathā. Guṇāḍhya, délivré de la malédiction qui

pesait sur lui, est remonté à son séjour céleste et Sātavāhana a composé cette Introduction, pour servir de préface au poème.

Telle est la légende dans ses traits essentiels. Elle contient en outre beaucoup d'éléments accessoires, surtout dans l'histoire de Vararuci. Il est inutile d'en distinguer trois états : elle est identique chez Kṣemendra, Somadeva et Jayaratha, quoiqu'excessivement abrégée chez ce dernier. Il est évident que les trois auteurs ont puisé à une même source; Jayaratha, qui est au plus tôt du XII^e siècle [1], a même pu simplement utiliser le travail de ses devanciers. Ce qui frappe d'abord, c'est que la légende met Guṇādhya en rapport d'une part avec Sātavāhana, de l'autre avec Vararuci.

Guṇādhya, dit Kṣemendra, est né à Pratiṣṭhāna (B. K. M. 1, I, 71), dans le Dekkan (B. K. M. 1, III, 4), sur le bord de la Godāvarī (B. K. M. 1, III, 12). Le Kathāsaritsāgara accuse un certain flottement : Somadeva nomme la ville Supratiṣṭhita (K. S. S. I, 65; VI, 8 et 24), capitale *du Pratiṣṭhāna* (*Pratiṣṭhāne 'sti nagaram Supratiṣṭhitasaṃjñakaṃ, tatra*... K. S. S. VI, 8); cependant il donne aussi le nom de Pratiṣṭhāna à la ville (K. S. S. VI, 83; VIII, 12) et il la situe sur le bord de la Godāvarī (K. S. S. VIII, 72). Il n'est pas douteux qu'il s'agisse de Pratiṣṭhāna, ville connue pour avoir été la capitale des Andhrabhṛtyas, qui ont porté précisément le patronymique Sātavāhana (Çāt —) ou Çālivāhana (Çālāhaṇa [2]). Elle est nommée ailleurs : K. S. S. XXXVIII *passim* (= B. K. M. 14, Madanamālākhyāyikā) : c'est la ville de Narasiṃha, ennemi de Vikramāditya — K. S. S. LVIII, 2 (B. K. M. 16, 84) : c'est celle de Vikramasiṃha — K. S. S. LXXV sq. (B. K. M. 9, II) : c'est celle de Trivikramasena — K. S. S. LI, 117 (B. K. M. 15, 55) : c'est une ville du Dekkan. Mais dans certains contes on ne nous dit pas où il faut la chercher : K. S. S. LXXIII, 417 — K. S. S. XL, 13 (B. K. M. 14, 335). Il y a tel conte où nous sommes tentés de la situer ailleurs que dans le Dekkan : K. S. S. VII, 58 : c'est la ville de Suçarman (Kṣemendra ne nomme pas la ville et appelle le roi Vasuvarman) : on y voit le fameux jardin Puṣpadanta ; comment ne pas songer à Kauçāmbī où le palais des femmes d'Udayana s'appelait aussi

1. Bühler, *Det. Report*, p. 61.
2. D'après Hemacandra, Deçīnāmamālā.

Puṣpadanta (Divyāvadāna, p. 529 Cowell and Neil)? Enfin le nom de Supratiṣṭhita est donné (K. S. S. cxii, 89 ; Supratiṣṭha B. K. M. 18, 137) à la ville de Prasenajit (Senājit B. K. M.) : si fantaisiste que soit la géographie des contes et si peu individualisé que soit le Prasenajit en question, on répugnera à identifier sa ville avec Pratiṣṭhāna sur la Godāvarī. Dans le Mahābhārata (III, 8219), Pratiṣṭhāna est le nom d'un tīrtha, non loin du confluent du Gange et de la Yamunā ; ailleurs (V, 3905) c'est la capitale de Yayāti, fils de Nahuṣa ; dans le Harivaṃça (1412), Pratiṣṭhāna est situé sur le bord du Gange (cf. encore Harivaṃça 635 et 1384). Lorsque nous trouvons la mention d'une ville de Pratiṣṭhāna ou Supratiṣṭhita, il n'est donc pas nécessaire d'admettre *a priori* qu'il s'agit de la capitale des Andhrabhṛtyas. La Bṛhatkathā ne renferme aucun indice que Guṇāḍhya ait été un homme du Dekkan, ni que son œuvre ait été élaborée dans le Sud ; nous en trouverons au contraire de sérieux pour qu'elle l'ait été à Ujjayinī ou plutôt encore à Kauçāmbī. Ainsi, la tradition peut être ancienne quant au nom de la patrie de Guṇāḍhya, mais beaucoup plus moderne quant à l'identification de sa ville natale avec Pratiṣṭhāna sur la Godāvarī.

Reste à se demander quelles raisons on a pu avoir de placer Guṇāḍhya à la cour d'un Andhrabhṛtya et de quel Sātavāhana a voulu parler la légende. Vraisemblablement c'est de celui qui, dans les œuvres littéraires, porte par excellence le nom de Sātavāhana, c'est-à-dire de Hāla [1], le roi auquel est attribué la Sattasaī (Hāla-Saptaçataka [2]). La légende prête au Sātavāhana de la Bṛhatkathā un père adoptif appelé Dīpa (Dvīpi-)karṇi ; ce nom est un patronymique (formé comme Dāçarathi) ; il ne figure pas dans les listes purâniques des Sātavāhanas, mais le Sātavāhana qu'on identifie avec le Hāla du Saptaçataka est un Çātakarṇi [3]; cette analogie de noms vaut presque une preuve.

1. Abhidhānacintāmaṇi, 712 — Il est nommé aussi dans la Deçīnāmamālā (*ed.* Pischel), III. 41 ; V, 11 ; VI, 15, 18, 19, 112, 125 — cf. Bāṇa, Harṣacarita, Int., 13 : avināçinam agrāmyam akarot Sātavāhanaḥ | viçuddhajātibhiḥ koçaṃ ratnair iva subhāṣitaiḥ ||.

2. Weber, *Das Saptaçatakam des Hāla*, *Vorwort* X sq. — Pischel, *Gram. der Prâkrit-Sp.* (*Gr. der I.-Ar. Phil.*, I. 8), § 13 — Bühler (*Arch. Surv. West I.*, v. 59 sq.).

3. Cf. Bhandarkar, *Early history of the Dekkan*, sections IV-VI. — Dans le

Hāla passe pour avoir été (vers la fin du IIIe siècle ?), le centre d'une cour littéraire où était en honneur une poésie très raffinée. La Sattasaī en fait foi; Bhuvanapāla, dans son commentaire, énumère 384 poètes, dont Hāla lui-même. Ce n'est pas à dire qu'il faille le croire sur ce point et que la Sattasaī soit réellement de Hāla, ni même nécessairement contemporaine de Hāla; mais c'est autour du nom de ce roi que l'opinion indigène s'est plu à grouper la littérature prâkrite, comme autour du nom de Vikramāditya la littérature sanskrite [1]. A certains égards, elle est digne de foi : il y a eu, vers cette époque, un riche développement des prâkrits; si les vues de M. Pischel sont justes, plus d'un ouvrage ultérieurement connu en sanskrit, remonte à un original prâkrit. La Bṛhatkathā, si elle est de cette époque, n'aurait pas été la seule à disparaître au profit de remaniements en sanskrit. On sait d'ailleurs que la funeste habitude de remanier les œuvres, tout en conservant le titre et le nom de l'auteur, est une des plaies de la littérature indienne; les classiques — Kālidāsa lui-même — n'en sont pas restés indemnes.

Vraisemblablement l'époque présumée de Hāla a dû voir des controverses grammaticales dont il n'est pas téméraire de chercher l'écho dans la légende de Guṇāḍhya. Est-ce en forcer le sens que de trouver dans l'histoire de Sātavāhana, ridicule parce qu'il ignorait la grammaire sanskrite, quoique expert en prâkrit, l'indice d'une désapprobation de l'usage des prâkrits? Sātavāhana, converti au sanskrit, l'apprend grâce à la grammaire de Çarvavarman. Rien d'étonnant à ce qu'on ait associé à cette espèce de victoire de la grammaire sanskrite, le nom du Kātantra, la nouvelle grammaire, commode et courte — *abhinavaṃ laghu,* dit le Kathāsaritsāgara (VII, 14) —, qui a joui d'une grande célébrité, a supplanté les grammaires plus anciennes et encore aujourd'hui est restée très répandue dans le Bengale oriental d'une part, dans le Cachemire de l'autre. Cela ne détermine nécessairement aucune relation chronologique réelle entre le Kātantra et Hāla, ni entre le Kātantra et Guṇāḍhya. Néanmoins tout n'est peut-être pas fantaisie dans ce rapprochement.

Vātsyāyana Kāmasūtra, Kuntala Çātakarṇi Çātavāhana tue la mahādevī Malayavatī avec des ciseaux.

1. Garrez, *Journ. Asiat.*, VIe s., XX, 199 sq.

Le Kātantra est ancien ; il paraît être issu de l'Indravyākaraṇa, qui fut la grammaire des bouddhistes du Nord, plus ancienne, disaient les Tibétains, au témoignage de Tāranātha, que la grammaire de Pāṇini. Le fragment de grammaire qu'on lit dans un manuscrit du VII[e] siècle trouvé dans le Turkestan chinois et que M. Sieg identifie avec l'Indravyākaraṇa, présente partiellement une merveilleuse concordance avec le Kātantra [1]. Il n'est nullement téméraire de faire remonter l'école qui a produit le Kātantra au moins jusqu'au temps probable de Hāla. Quant à savoir si le Sātavāhana pour qui Çarvavarman aurait composé le Kātantra — c'est une tradition bien établie, en dehors même de la Bṛhatkathā [2] — est le même que le prétendu protecteur de Guṇāḍhya, c'est une autre question. Dans l'état actuel d'enchevêtrement des légendes, il est difficile de dire à quel Sātavāhana a d'abord été attribuée la confusion sur l'expression *modaka*. Ce qui est sûr seulement, c'est que, dès les premiers temps de la légende de Guṇāḍhya, elle semble avoir été mise sur le compte de son patron.

L'identité du nom des rois a favorisé l'invention de l'histoire du pari. Celle-ci paraît n'avoir d'autre objet que d'excuser Guṇāḍhya d'avoir employé un prâkrit que le dernier épisode de la légende montre comme particulièrement vulgaire. Il faut croire qu'à l'époque où la légende s'est formée, l'emploi de la Paiçācī n'était plus jugé naturel.

Quant à la contemporanéité de Guṇāḍhya et de Hāla, rien ne force à l'admettre. Assurément il n'est pas impossible *a priori* que Guṇāḍhya ait été réellement au service de Hāla-Sātavāhana. Cependant le caractère intrinsèque de la légende nous inviterait assez à le croire antérieur. Elle nous engage à dater de l'époque dite de Hāla une augmentation ou, si l'on veut, un retour de faveur du sanskrit lié — justement ou non

1. Cf. Sieg, *Bruchstück einer S.-Grammatik aus Sängim Aġïz, Chinesisch-Turkistan* (*Sitzungsber. der K. P. Ak. der Wiss., Phil.-hist. Cl.* (16 mai 1907), p. 466-491).

2. Bühler, *Det. Report*, p. 74. — Hiouen-Tsang raconte que le Kātantra fut composé pour « un roi du Sud » — Tāranātha (Schiefner, p. 73 sq.) raconte qu'il fut composé pour Udayana (!) par Saptavarman (!); il attribue le rôle de Guṇāḍhya à Vararuci; mais il conserve de la tradition ancienne ce détail que le roi (Udayana!) était un roi du Sud et que Vararuci était sujet de Çāntivāhana, qui régnait aussi dans le Sud.

— à l'apparition du Kātantra de Çarvavarman. Le fait est que le sanskrit lui-même, évoluant vers les prâkrits, comme on le voit par la langue du Divyāvadāna, avait grand besoin d'être ramené à la pureté par les soins d'une nouvelle école grammaticale [1]. L'abondante production de la littérature prâkrite antérieure, attestée par le Hāla-Saptaçataka, qui paraît être une anthologie, va beaucoup se ralentir. Le théâtre prâkrit qui a été — du moins nous avons de fortes raisons de le croire — très abondant et pourvu déjà d'une littérature didactique [2], va disparaître ou ne se survivre que sous une forme sanskrite. Au vi<sup></sup>e-vii<sup></sup>e siècle, le Kāvyādarça de Daṇḍin [3] limite assez strictement l'emploi des prâkrits (chap. Ier) ; bien que les faits, comme l'indique Daṇḍin, contredisent en partie la théorie, la doctrine de la répartition des langues selon les genres littéraires, et, au théâtre, selon les personnages, est dès lors fixée et la place assignée au sanskrit éminente. Autant il est raisonnable de dater l'histoire du pari dans la légende de Guṇāḍhya, d'une époque où les prâkrits se voient réduits à la portion congrue, autant il paraît téméraire de dater la Bṛhatkathā du temps même où les prâkrits vont commencer à rencontrer une faveur diminuée. Je croirais donc Guṇāḍhya un peu antérieur plutôt que postérieur à Hāla ; en tout cas la fin du iiie siècle me paraît la limite extrême à laquelle la légende permette de le faire descendre et sans souscrire entièrement à l'opinion de Bühler qui le faisait remonter au iie siècle, sinon même au ier siècle de notre ère [4], je le placerais volontiers au milieu du iiie siècle [5].

J'en vois une autre preuve dans l'antiquité certaine de la légende. Elle n'a dû se former qu'un certain temps après Guṇāḍhya et, d'autre part, elle ne peut être très postérieure à l'époque de Hāla — nous n'avons pas bien entendu à prendre au sérieux l'attribution à Sātavāhana lui-même. Il semble qu'elle existait au temps de Daṇḍin, c'est-à-dire trois siècles environ après

1. Cf. S. Lévi, *Les éléments de formation du Divyāvadāna* (*Toung Pao* VIII (1907), p. 120-122).

2. S. Lévi, *Th. Ind.*, 329-330.

3. De plus en plus, la date du vie siècle se confirme pour Daṇḍin (cf. L. D. Barnett, *J. of the R. A. S.*, 1905, p. 841).

4. *Det. Report*, p. 47.

5. M. Speyer fait descendre Guṇāḍhya vers le ve siècle ; mais comme il se fonde sur les données du Kathāsaritsāgara, je ne puis le suivre sur ce terrain.

Hāla. Il dit dans le Kāvyādarça : « Une kathā aussi peut être composée en toutes langues, y compris le sanskrit ; c'est dans la langue des démons, *a-t-on dit*, qu'est écrite la Bṛhatkathā, dont le sujet est fantastique [1]. » De ce passage intéressant à plus d'un titre je ne retiens ici qu'un fait : non seulement le Bṛhatkathā, mais une légende de Guṇāḍhya est antérieure à Daṇḍin. Négligeons l'argument trop subtil qu'on pourrait tirer de l'emploi du parfait *prāhur*, qui devrait s'entendre d'un passé dont Daṇḍin n'a pas été témoin (il est très strict dans l'emploi du parfait [2]) : *āha*, dans l'usage courant, a aussi bien la valeur d'un présent. Reste néanmoins que la formule de Daṇḍin implique la succession chronologique que voici : Guṇāḍhya emploie la Paiçācī dans la Bṛhatkathā — on assigne un nom à cette langue, « on l'a nommée la langue des démons » (Paiçācī) — enfin, en raison de l'étrangeté de ce nom, Daṇḍin choisit la Bṛhatkathā comme exemple pour prouver qu'une kathā peut être écrite en toute langue. Weber [3] semble s'appuyer sur le fait que Daṇḍin est le plus ancien des auteurs qui nomment Guṇāḍhya quand il place ce dernier au VIe siècle ; on voit que, bien interprété, le mot de Daṇḍin, loin d'autoriser cette opinion, se retourne contre elle, comme l'ont remarqué Durgâprasâd et Kâs'inâth Pâṇḍurang Parab, dans la préface de leur édition du Kathāsaritsāgara [4]. Il me paraît prouver encore davantage. Daṇḍin ne dit pas *piçācabhāṣā*, mais *bhūtabhāṣā*. Il a en vue le jeu de mots *bhūtabhāṣā... adbhutārthām ;* mais il me semble qu'en faisant littéralement de la Paiçācī la langue d'êtres démoniaques, il songe aussi aux démons dont Guṇāḍhya aurait appris le parler dans les bois et qu'il ne se fût pas exprimé de la sorte s'il n'eût connu cette légende.

La partie de la légende relative à Vararuci, malgré son étendue, ne nous retiendra pas longtemps. Elle nous transporte en pleine fantaisie chronologique. Vararuci ou Kātyāyana, l'auteur des Vārttikas, donné comme le ministre du roi Nanda, père de Candragupta, se trouve être le contemporain à la fois

1. Kathāpi sarvabhāṣābhiḥ saṃskṛtena ca badhyate | bhūtabhāṣāmayiṃ prāhur adbhutārthāṃ Bṛhatkathām || (Kāvyādarça, I, 38).

2. Speyer, *S. Syntax*, § 330.

3. *Ak. Vorl.*, 2e éd., p. 229 n.

4. *Préface*, p. 1 n.

de Vyāḍi, de Pāṇini et de Guṇāḍhya, sans compter encore le sage politique Cāṇakya ! Cela ne se discute pas. L'histoire de Vararuci forme un tout, parfaitement distinct de l'histoire de Guṇāḍhya ; elle peut être intéressante en elle-même, mais elle n'a rien à voir avec la Bṛhatkathā. La seule question qu'elle soulève est de savoir si elle a pu dès l'origine être adjointe à la légende de Guṇāḍhya et pourquoi elle lui a été associée.

Si l'histoire de Vararuci avait été imaginée en même temps que celle de Guṇāḍhya et pour faire corps avec elle, elle mettrait probablement les deux personnages en rapport l'un avec l'autre. Or, dans la légende, ils n'ont aucun contact, ne se connaissent même pas ; le seul trait d'union entre eux est Kāṇabhūti le piçāca. Je croirais donc que l'histoire de Vararuci — terrestre s'entend — a une autre origine que celle de Guṇāḍhya. Qu'on ait, à une certaine époque, songé à les associer, cela s'explique. Le nom de Vararuci ou Kātyāyana est aussi célèbre dans l'histoire de la grammaire prâkrite que dans celle de la grammaire sanskrite ; un Vararuci est l'auteur du Prākṛtaprakāça. Qu'il n'y ait qu'un seul Vararuci, comme je l'admets volontiers, ou qu'il y en ait deux [1], cela a peu d'importance pour la question qui nous occupe : la confusion entre les deux Vararuci-Kātyāyana est de toutes façons très ancienne [2]. Le nom de Vararuci avait donc tous les titres pour être appelé à voisiner avec ceux de Çarvavarman, grammairien, et de Guṇāḍhya, sinon grammairien, du moins parrain illustre d'un prâkrit littéraire. En accouplant les deux légendes, on obtenait un cycle de contes qui englobait les plus célèbres grammairiens, manière d'épopée bien faite pour flatter les pédants, glorification des héros de la grammaire ! Mais pour coudre ensemble les deux parties il fallait user d'artifice. On y a pourvu, sur la terre, en mettant Vararuci en rapport avec Kāṇabhūti qui, peut-être, avait déjà une place dans la légende de Guṇāḍhya ; au ciel, plus simplement, en dédoublant la personne de Guṇāḍhya. Ici l'artifice crève les yeux. Il est bizarre, en effet, que le gaṇa qui surprend le conte de Çiva ne soit pas celui qui doit le rapporter aux

1. Résumé de la question, avec renvois aux auteurs qui ont écrit pour et contre dans R. Pischel, *Gram. der Prâkrit-Sprachen*, § 32.
2. Pischel, *l. c.*

hommes, et encore plus étonnant que Puṣpadanta-Vararuci, qui est le vrai coupable, se trouve puni d'un châtiment moins long que Mālyavat-Guṇāḍhya, dont tout le crime est d'avoir eu pitié de son ami : les tribulations de Puṣpadanta finissent au moment où il a achevé de conter la Bṛhatkathā à Kāṇabhūti, celles de Mālyavat sont encore loin de leur terme; c'est le rebours de la justice. Enfin Vararuci naît à Ujjayinī, là justement où il serait plus vraisemblable de faire naître Guṇāḍhya.

J'en conclus que la légende, sous la forme qu'ont reproduite Kṣemendra, Somadeva et Jayaratha, est un travail purement cachemirien; dans la forme originale, Vararuci n'y paraissait pas et un seul gaṇa était maudit, le futur Guṇāḍhya. C'est ce dernier état de la légende qui devait être courant dans l'Inde. En effet, Jagaddhara, un des commentateurs de la Vāsavadattā, nous dit : *Guṇāḍhyaḥ... tena kila bhagavato Bhavanīpater mukhakamalād upaçrutya Bṛhatkathā nibaddheti vārttā* [1]; il attribue donc formellement l'indiscrétion à Guṇāḍhya. Après la perte de son pari contre un rival, Guṇāḍhya trouvait dans les bois Kāṇabhūti ou tel autre personnage prévu dans la formule de malédiction, et dont la rencontre lui rendait la mémoire de son existence passée, puis il écrivait la Bṛhatkathā.

## LA LÉGENDE NÉPÂLAISE

Cette reconstruction, fondée uniquement sur l'examen critique de la légende telle qu'on la lit dans le Kathāsaritsāgara, va recevoir de la légende népâlaise [2] une singulière confirmation.

Celle-ci débute, comme la légende cachemirienne, par une conversation entre Pārvatī et Çiva. La déesse demande au dieu une histoire inédite. Pendant que Çiva la conte, portes closes, le gaṇa Bhṛṅgin, sous la forme d'une abeille, entre par le trou de la serrure, surprend le récit de Çiva, le répète à sa femme Vijayā. Pārvatī, un jour, veut redire le conte à ses suivantes; Vijayā le connaît déjà! Qui a commis l'indiscrétion? Çiva, par

1. Hall, Vās., *Intr.*, p. 24.
2. Nepâla-māhātmya, XXVII-XXIX. — Cf. le texte à l'Appendice.

la force de sa méditation, découvre le coupable, le mande et le maudit. Bhṛṅgin implore la pitié du dieu, qui lui accorde sa grâce, sous conditions : devenu homme, savant, vertueux et habile, il devra écrire l'histoire qu'il a entendue, en 900,000 vers pleins de sentiments poétiques, puis dresser un liṅga sur un sol difficile à atteindre ; alors, il sera délivré de la condition humaine et remontera au Kailāsa.

Nous retrouvons dans ce début la notion de l'originalité de la Bṛhatkathā, et de plus, un détail précieux sur la nature du poème : c'est surtout un poème d'amour, qui doit produire une émotion dramatique ; les vers en seront *rasasamanvitāḥ*. Souvenons-nous des rapports de la Bṛhatkathā avec la littérature dramatique et du passage de l'Avaloka qui donne la passion de ses héros comme type du *sthayī bhāva* [1]. Mais on voit que la version népâlaise diffère de l'autre sur deux points : le gaṇa maudit s'appelle Bhṛṅgin et il est unique. L'attribution du nom de Bhṛṅgin au futur Guṇāḍhya peut venir de la source indienne : le nom du gaṇa maudit pouvait être flottant ; il importe si peu ! Elle est peut-être aussi une particularité népâlaise. Le māhātmya ayant, entre autres objets, celui de justifier la sainteté des lieux de pélerinage et de les peupler des héros célèbres, ne se gêne pas pour remanier les légendes et les adapter à ses fins [2]. Un liṅga est nommé Bhṛṅgīçvara ; Bhṛṅgin est un des suivants de Çiva [3] ; il suffisait d'attribuer ce nom au génie déchu qu'est Guṇāḍhya pour faire de l'auteur de la Bṛhatkathā un saint népâlais. Quant à l'omission du gaṇa qui, dans la version cachemirienne, deviendra Vararuci, je ne puis l'attribuer qu'à la source où puisait l'auteur du māhātmya.

Bhṛṅgin naît à Mathurā sous le nom de Guṇāḍhya. Devenu orphelin, il se rend à Ujjayinī où règne le roi Madana, époux de la savante Līlāvatī, fille du roi de Gauḍa. Le paṇḍit Çarvavarman, qui est au service du roi, apprécie les talents de Guṇāḍhya et lui fait obtenir une place de paṇḍit à la cour. Puis vient l'histoire de la méprise du roi sur le mot *modaka*. Guṇā-

1. Cf. *supra*, p. 17.
2. S. Lévi, *Le Népal*, I, 203-204.
3. Hemacandra, Abhidh.-cint. 210.

ḍhya demande douze ans pour lui apprendre la grammaire, Çarvavarman deux ans. Un pari est tenu, comme dans l'autre version de la légende. Çarvavarman le gagne, grâce à la révélation de la grammaire Kalāpa (Kātantra). Voilà Guṇāḍhya condamné au silence; il va vivre en ascète dans une solitude. L'ascète Pulastya passe par son ermitage, lui conseille d'écrire ses contes en langue Paiçācī; puis il ira au Népâl, élèvera un liṅga en l'honneur de Çiva et obtiendra ainsi la délivrance de la malédiction qui a fait de lui un homme. Guṇāḍhya écrit son poème sur des feuilles d'arbre avec des minéraux; à mesure qu'il compose, il récite à haute voix. Les bêtes l'entourent pour l'écouter et oublient de manger. Le gibier qu'on sert sur la table royale est si maigre que le roi s'en plaint; les cuisiniers s'en prennent aux chasseurs. Ceux-ci, fouillant les bois, trouvent Guṇāḍhya au milieu des bêtes attentives, et, séduits eux-mêmes, restent pour l'écouter. Plus de gibier au dîner du roi. Furieux, il va voir ce que deviennent les chasseurs, trouve Guṇāḍhya, le presse de reprendre sa place à la cour. Guṇāḍhya refuse : « Sire, en Paiçācī j'ai composé 900,000 vers ravissants; tu les feras écrire en sanskrit. Quant à moi, j'irai au Népâl... » Il va donc au Népâl, voit le Paçupatīçvara, puis partant du temple de Paçupati, accomplit autour de la vallée le *pradakṣiṇa*, que le Nepāla-māhātmya décrit longuement; c'est le guide du pèlerin moderne. Le circuit achevé, Guṇāḍhya réunit tous les munis qui habitent le Népâl, établit le Bhṛṅgīçvara et dans un char aérien (*vimāna*) remonte au Kailāsa reprendre sa place parmi les Gaṇas. « Aujourd'hui encore, sous la forme d'une abeille, Bhṛṅgin, à chaque nœud de la lune, revient pour voir son liṅga. »

Il est facile de voir ce qu'ont ajouté à la légende l'auteur du māhātmya ou ses antécédents népâlais : quelques mots dans la formule de grâce prononcée par Çiva, quelques mots dans les conseils de Pulastya et voilà Guṇāḍhya transformé en népâlais d'adoption. Le reste doit venir de la source indienne. Les modifications, s'il y en a, doivent être peu importantes. Quand une légende passe de mains en mains, elle va se compliquant dans les détails plutôt que se simplifiant. C'est ce qui est arrivé à la version cachemirienne, qui s'est incorporé l'histoire de Vararuci. Au Népâl, la légende, réduite à sa plus simple

expression, doit être voisine de la version première. Si les rédacteurs népâlais en ont laissé perdre quelque chose, ce ne peut guère être que ce qu'ils ne comprenaient plus et ce qui les intéressait le moins.

Les controverses sur l'emploi des prâkrits ont dû leur demeurer étrangères. Quand la culture indienne a pénétré au Népâl, elle y a importé comme langue officielle et littéraire le sanskrit et non les prâkrits. Aussi est-il naturel que le rôle de la Paiçācī dans la légende de Guṇāḍhya soit, au Népâl, demeuré obscur et ait paru négligeable parce qu'il était mal compris. Le rédacteur ne se rend pas compte de la singularité de la Paiçācī. A défaut du sanskrit, Pulastya en conseille l'emploi, sans dire pourquoi : il ne paraît pas que ce soit pour Guṇāḍhya une langue nouvelle, qu'il ait besoin d'apprendre. Aussi bien les piçācas ont-ils disparu ; Kāṇabhūti lui-même a fait place à Pulastya, que sa dignité de ṛṣi rend plus digne de figurer dans la légende d'un saint. L'emploi de la Paiçācī a dû sembler, au Népâl, une particularité d'autant moins intéressante, que la Bṛhatkathā n'y a sans doute jamais été lue dans l'original prâkrit ; cela me paraît résulter de l'étrange avis que donne Guṇāḍhya au roi : « Fais transcrire mes vers en sanskrit ! ». Aux yeux des rédacteurs, la Bṛhatkathā ne s'était répandue que dans cette langue.

Quant au nom du roi, j'en fais bon marché ; il n'a rien d'historique, que je sache. Si les rédacteurs népâlais ne comprenaient plus l'intérêt grammatical de la légende, il devait leur être indifférent que ce nom rappelât la plus brillante période de la littérature prâkrite. Je veux donc bien qu'ils ne soient pas dignes de foi sur ce point. En revanche, je suis disposé à faire grande attention au nom des villes, Mathurā où naît Guṇāḍhya, Ujjayinī, où il vit. Clairement la légende népâlaise fait de Guṇāḍhya un homme du Nord ; cela est parfaitement conforme au caractère intrinsèque de la Bṛhatkathā. Il est possible qu'il y ait ici la trace d'une tradition authentique. La légende cachemirienne elle-même voulait que la Bṛhatkathā eût été composée loin de Pratiṣṭhāna, dans les forêts du Vindhya. Ainsi les deux versions sont d'accord pour situer approximativement le lieu où elle fut écrite sur la ligne qui va d'Ujjayinī à Kauçāmbī ; c'est le renseignement le plus positif qu'on en puisse tirer.

## ORIGINE ET FORMATION DE LA LÉGENDE

Nous avons chance maintenant de nous représenter avec quelque exactitude l'état primitif de la légende. Condamné, à la suite d'un pari, à ne plus se servir d'aucune des langues littéraires, Guṇāḍhya, retiré dans des contrées sauvages, a appris la langue qu'on y parlait; c'est pourquoi son ouvrage est écrit en Paiçācī. Le sujet de la Bṛhatkathā, fantastique, nouveau, est l'histoire des Génies. Guṇāḍhya n'a pu le connaître que parce que, dans une existence antérieure, il était l'un d'entre eux. Sa déchéance même fut due à l'indiscrétion qui lui permit d'entendre le conte tombé des lèvres divines. Il est possible en outre que, dès l'origine, la légende ait mis Guṇāḍhya en relation avec Hāla-Sātavāhana, et qu'elle ait contenu la mention du grammairien Çarvavarman et du piçāca.

Elle a vraisemblablement été rédigée pour figurer dans un recueil de pieuses histoires çivaïtes, un māhātmya quelconque ou une collection du genre de celle de Jayaratha. Kṣemendra en commence le récit par ces mots : « C'est ainsi même que, dans les *Purāṇas* où sont exposées toutes les connaissances et aussi dans les *Livres révélés* si féconds en utiles enseignements est contée cette histoire [1]. » Ce sont ces recueils qui, plutôt encore que la Bṛhatkathā elle-même, ont pu porter la légende de Guṇāḍhya jusqu'au delà des confins du monde hindou; nous avons constaté qu'elle était connue au Cambodge, au IXᵉ siècle (LIX B, 26 l'allusion est limpide); les inscriptions du Thnâl Baray sont d'inspiration çivaïte. Enfin c'est à titre de saint du çivaïsme que Guṇāḍhya figure dans le Nepāla-māhātmya.

Il nous reste à nous demander de quels éléments a pu se former la légende.

Certains détails paraissent avoir un fondement historique. D'abord les renseignements sur la région où écrivit Guṇāḍhya. Puis peut-être l'humilité de sa naissance. Dire, comme le fait la légende cachemirienne, que Guṇāḍhya est le fruit du mariage secret d'une brāhmaṇī — elle aussi vidyādharī déchue — et

1. B. K. M. 1, 1, 5.

d'un être divin, c'est avouer l'irrégularité de sa naissance; il ne serait pas de caste brâhmanique sans la voix céleste de son père qui avertit ses oncles de le regarder comme un brâhmane [1]. Il reste orphelin et pauvre. Ses voyages aussi doivent être réels. Si les contes du Çlokasaṃgraha remontent à lui, même en partie seulement, il est clair qu'il avait vu beaucoup de régions de l'Inde. Je suis particulièrement frappé qu'on le fasse séjourner dans l'Inde méridionale et que, d'autre part, le Çlokasaṃgraha contienne sur Mathurā des Pāṇḍyas des détails d'une vive couleur locale et sur les côtes de cette région des descriptions sommaires, mais d'une grande exactitude géographique [2].

Enfin l'idée que, sans une indiscrétion, la Bṛhatkathā n'aurait pas été révélée aux hommes, devait être en germe dans Guṇāḍhya lui-même. Pour se conformer aux usages littéraires, il devait mettre le récit dans la bouche de quelque personnage qu'il présentait dans son Introduction. Qu'on suppose le conteur parlant sous la condition que ses confidences seront entendues par ceux-là seuls qui ont le droit de les entendre — et la suite de notre étude nous montrera que ceci n'est pas même une hypothèse (v. IIIe partie, chap. III) — voilà le détail sur lequel s'est exercée l'imagination des faiseurs de légendes. Ils ont raisonné avec une stricte logique : Guṇāḍhya avoue que des êtres privilégiés ont seuls pu avoir la révélation de la Bṛhatkathā. En est-il donc un? — Sans doute, mais déchu, puisqu'il a vécu homme — Pourquoi déchu? — Précisément parce qu'il a été indiscret. — La Bṛhatkathā est pleine d'histoires de vidyādharas déchus; Guṇāḍhya a été vite assimilé à ses héros favoris; on a brodé sur ce thème avec les éléments que fournissait abondamment la Bṛhatkathā elle-même. On a amalgamé à ce conte embryonnaire l'histoire du pari inventé par des puristes. Enfin on a identifié le rival de Guṇāḍhya avec Çarvavarman et on les a situés tous deux à la cour d'un roi célèbre dans la littérature prâkrite. La légende s'est modifiée au Népâl, en ce sens que des détails sont devenus flottants, parce qu'on en comprenait mal l'intérêt et qu'on a ajouté ce

1. K. S. S., VI, 20.
2. B. K. Ç. S., XVIII.

qu'il fallait pour « népâliser » le personnage ; d'autre part, au Cachemire, elle s'est agrégé l'histoire de Vararuci et la donnée initiale a été modifiée en conséquence.

S'il est exact qu'elle ait eu son premier germe dans l'Introduction même de la Bṛhatkathā, il était impossible que cette Introduction, faisant désormais double emploi, subsistât telle quelle en tête des rédactions ultérieures de la Bṛhatkathā qui se seraient, comme cela est arrivé au Cachemire, incorporé la légende. Il faut donc présumer que les versions cachemiriennes n'ont pas conservé le premier livre de la Bṛhatkathā, mais nous aurons à nous demander si les parties qu'on en pouvait sauver n'ont pas reçu une autre place dans le recueil.

En somme, que nous a fourni la légende ? Sur le poète une donnée chronologique en partie incertaine et quelques détails biographiques vraisemblables; sur l'originalité, le sujet, le caractère littéraire de l'œuvre et les régions où elle fut créée des renseignements sérieux, que la suite de notre étude viendra corroborer ; mais c'est sur l'emploi de la Paiçācī qu'elle nous a ouvert les vues les plus intéressantes. A dessein, nous avons réservé pour le chapitre suivant l'étude du rôle qu'y jouent les piçācas.

---

# CHAPITRE III

## LA PAIÇĀCI

Le mot de Daṇḍin cité plus haut, nous a induits à penser qu'avant Guṇāḍhya la Paiçācī n'existait pas en tant que langue littéraire. La légende autorise la même conclusion : Guṇāḍhya, s'étant interdit sanskrit, prâkrit et même dialecte local, était condamné au mutisme s'il n'avait appris la Paiçācī. Enfin, l'originalité de cette langue semble avoir frappé vivement les lettrés; elle a fait une bonne part de la renommée de Guṇāḍhya. Qu'était-ce donc que la Paiçācī?

Avant de répondre : un prâkrit — il convient de s'entendre sur le sens du mot. Ce n'est pas que je prétende traiter ici en détail le difficile problème des prâkrits. Je me borne à renvoyer pour cette question aux ouvrages de M. Senart et de M. Pischel[1]. Je ne veux que poser quelques définitions pour servir de base à ce qui suivra.

### CARACTÈRE ARTIFICIEL DES PRÂKRITS

Ce serait abuser du mot prâkrit que de l'appliquer aux parlers vulgaires. Par le terme général de prâkrit les grammai-

1. E. Senart, *Les Inscriptions de Piyadasi*; R. Pischel, *Grammatik der Prâkrit-Sprachen* (*Gr. der I.-A. Ph.*, I, 8) : la question de la Paiçāci y est résumée au § 27, avec les indications bibliographiques nécessaires; il faut seulement les compléter par celle de G. A. Grierson, *The Piśāca Languages of North-Western India* (Lon-

riens indigènes entendent des langues littéraires et, dans une certaine mesure, artificielles. Elles ne sont pas tirées du sanskrit classique, mais elles ne représentent pas davantage les produits dialectaux de l'évolution régionale du védique. Ce sont des langues qui ont un fonds réel, mais qui ont été amendées et réglées conventionnellement par des théoriciens. Prâkrit s'oppose d'une part à sanskrit, de l'autre à apabhraṃça, du moins anciennement. Le Kāvyādarça distingue les œuvres écrites en sanskrit, en prâkrit, en apabhraṃça et celles qui comportent l'emploi de plus d'une de ces catégories de langues — car, au singulier, les deux derniers termes doivent s'entendre comme génériques. Telle est aussi la classification implicite de Vararuci qui, dans le Prākṛtaprakāça, ne mentionne pas l'apabhraṃça, preuve qu'il ne le considère pas comme un prâkrit. Cependant la barrière entre un apabhraṃça et un prâkrit est fort ténue. Les grammairiens plus modernes font simplement de l'apabhraṃça une catégorie de prâkrits, comme on le voit dans Hemacandra et dans Mārkaṇḍeya Kavīndra [1]. D'autre part apabhraṃças et prâkrits vont souvent par couples : en face de la Çaurasenī, il y a un Çaurasena-apabhraṃça, de la Māhārāṣṭrī un Mahārāṣṭra-apabhraṃça, de la Māgadhī un Māgadha-apabhraṃça. Les exemples donnés par la grammaire de Hemacandra montrent que l'apabhraṃça doit être plus près de la langue parlée, sans qu'on puisse affirmer qu'il lui est absolument identique, tandis que le prâkrit serait plutôt un compromis entre la langue parlée, ou, si l'on veut, l'apabhraṃça et le sanskrit [2]. C'est ce qui donne, dans une certaine mesure, aux grammairiens le droit de dire que le prâkrit est fondé sur le sanskrit — doctrine fausse assurément au point de vue linguistique, mais assez juste quand on considère les principes qu'ont suivis les créateurs de prâkrits dans leur travail d'adaptation. Il est donc possible qu'à l'origine on ait entendu strictement par

don, R. A. S., 1906). On verra assez tout ce que je dois à ces ouvrages ; j'avertis seulement que je suis seul responsable de mes déductions au sujet de la Paiçācī.

1. Dans Pischel, *l. c.*, § 3.

2. Ex. : *Çaurasena-apabhraṃça* : kaṇṭhi pālambu kidu Radie. — On aurait en *Çaurasenī* : kaṇṭhe pālambaṃ kidaṃ Radie — en *sanskrit* : kaṇṭhe prâlambaṃ kṛtaṃ Ratyāḥ (Hem., *Gram. d. P. S.* (Pischel), IV, 446 ; et cf. Pischel, *G. d. P. S.*, § 5).

apabhraṃça des langues parlées [1], ces *deçabhāṣā*, dont la légende de Guṇāḍhya veut qu'il se soit interdit l'usage en même temps que celui du prâkrit et du sanskrit. Mais du jour où l'on a écrit en apabhraṃça, ces parlers vulgaires, devenus à leur tour littéraires, ont requis l'intervention des grammairiens et rendus artificiels en partie, sont entrés dans le cycle des prâkrits; ils ne se distinguaient plus, en effet, de ceux-ci que par le niveau plus bas de l'étage où ils se trouvaient par rapport au sanskrit. En fin de compte, les grammairiens ont reconnu un Apabhraṃça type, soumis à des règles précises. Il devenait nécessaire de le séparer nettement des langues parlées. On a donc imaginé de distinguer l'Apabhraṃça littéraire des langues purement populaires (*deçabhāṣā*, *grāmyabhāṣā*). A vrai dire, si l'apabhraṃça, en tant que prâkrit déterminé, est une langue relativement bien définie, on n'est jamais parvenu à s'entendre sur le sens et l'extension de la catégorie générale apabhraṃça [2]. Nous voyons qu'ultérieurement on y a fait entrer même des langues non-aryennes (Mārkaṇḍeya).

Dans tous les cas, ni prâkrits, ni apabhraṃças, tels qu'ils sont attestés, non plus que le prâkrit monumental, ne sauraient passer pour représenter exactement des dialectes locaux. Il est vrai qu'en général ils portent des noms locaux; mais cela ne signifie même pas qu'ils aient été employés par des écrivains d'une région déterminée de l'Inde; il faut entendre par là qu'ils ont eu pour base un dialecte local, plus ou moins travaillé et modifié artificiellement. D'ailleurs nous ne saurions dire quelle est la mesure de ces altérations volontaires, les plus anciennes inscriptions elles-mêmes étant rédigées dans une langue de chancellerie, encore un peu flottante, mais sûrement déjà conventionnelle.

Ainsi, les prâkrits, au sens étroit que donnent les grammairiens à ce terme, n'ont pas de réalité linguistique, ou, plus plus exactement, ils n'en ont qu'une indirecte. Ils sont en cela tout à fait comparables au sanskrit classique, mais inférieurs sans doute à la langue des Brāhmaṇas. Un prâkrit n'a d'exis-

1. apabhraṃças tu yac chuddham tattaddeçeṣu bhāṣitam (Vāgbhaṭālaṃkāra (éd. de la *Kāvya-mālā*) II, 3).
2. Pischel, *l. c.*, § 4.

tence que par la volonté de l'écrivain qui l'emploie; il naît le jour où il plaît à ses auteurs de le créer pour la vie littéraire. C'est pourquoi le nombre des prâkrits est *a priori* illimité et n'a jamais cessé de s'accroître. Le Prākṛtaprakāça n'en connaît que quatre, mais plus on descend dans l'histoire littéraire, plus on les voit foisonner. On admet généralement aujourd'hui que la variété des prâkrits employés dans une œuvre dramatique n'est pas un indice d'ancienneté [1]; ce même fait qu'on invoquait jadis en faveur de l'antiquité de la Mṛcchakaṭikā, par exemple, a pu servir d'argument contre elle. Si nous possédions tous les textes et si nous pouvions restituer l'histoire complète des prâkrits, nous devrions pouvoir assigner à chacun, du moins en tant que langue littéraire, grammaticalement fixée, un père, pour ainsi dire, et une date de naissance.



Il nous est impossible d'atteindre à tant de précision. Nous nous contentons de définir un prâkrit par trois ordres de données: le nom, qui indique le dialecte local dont il est une adaptation, les règles fournies par les grammairiens indigènes, enfin les textes. La Paiçācī est l'un des plus anciens prâkrits; elle est nommée par le Prākṛtaprakāça à côté de la Māhārāṣṭrī, de la Māgadhī et de la Çaurasenī, mais il s'en faut qu'elle soit aussi bien connue que les trois autres. Son nom — par exception! — ne paraît pas être local; les renseignements donnés sur elle par les grammaires sont peu abondants; enfin, les seuls fragments de texte suivi qui aient subsisté sont les quelques exemples qu'on lit dans la Grammaire des prâkrits de Hemacandra (IV, 303-328) et qui passent pour être empruntés à la Bṛhatkathā.

## EXTENSION DE LA PAIÇĀCĪ

La Paiçācī paraît avoir très peu existé littérairement. Elle est régulièrement nommée dans les traités de grammaire et

1. S. Lévi, *Th. Ind.*, p. 206-207.

elle a fini par y être différenciée en nombreuses variétés, mais, en fait, nous ne la trouvons jamais employée dans les œuvres. Il est même difficile d'affirmer que le hasard est seul coupable en cette affaire et que le temps a fait disparaître les textes, car, en dehors de la Bṛhatkathā, à peine est-il sûr que la Paiçācī ait été employée. Les Tibétains, exprimant en ceci, disent-ils, la doctrine des Sarvāstivādins, affirment qu'anciennement les Sthaviras, une des quatre grandes écoles, lisaient leurs livres sacrés dans le dialecte *piçācika*, tandis que les Saṃmitīyas les lisaient en apabhraṃça, les Mahāsāṃghikas en prâkrit et les Sarvāstivādins en sanskrit [1]. Cela prouverait que la Paiçācī, en tant que langue écrite, a eu une certaine extension, s'il n'était évident que pour les auteurs de cette répartition des langues — elle est mise par Tāranātha au compte d'un certain Vinītadeva — le mot Paiçācī désigne de la manière la plus vague un dialecte inférieur et barbare. Ils ne savent au juste ce que c'est qu'*un prâkrit*, puisqu'ils parlent *du prâkrit*, que l'apabhraṃça, puisqu'ils disent que c'est la langue des animaux; comment admettre qu'ils aient eu la moindre idée de ce que pouvait être réellement la Paiçācī, quand on les voit en attribuer l'emploi aux Sthaviras, c'est-à-dire aux sectes de Ceylan? Penserons-nous que la tradition tibétaine, quoique altérée sur ce point, peut être ancienne et digne de foi quant à l'usage de la Paiçācī par certaines sectes? Il est incontestable qu'elle est véridique en ce qui concerne les Sarvāstivādins. Ce n'est pas seulement pour s'attribuer le beau rôle, comme semble l'avoir pensé M. Kern [2], que les Sarvāstivādins se sont vantés d'avoir eu leurs livres sacrés rédigés en sanskrit. Les Sarvāstivādins sont (d'après I-Tsing), une des quatre écoles des Mūla-Sarvāstivādins, dont le Vinaya a passé dans les canons chinois et tibétain. Or, dans le canon chinois, M. S. Lévi a retrouvé 32 des 38 chapitres qui forment la compilation sanskrite dite Divyāvadāna, et 21 de ces chapitres sont empruntés au Mūla Sarvāstivāda Vinaya [3]. La

1. Cf. Burnouf, *Introduction*, 446; *Lotus*, 357; Wassilief, *Der Buddhismus*, etc. (*trad.* Benfey), I, 248; 295; Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, II, 448-452.
2. Kern, *l. c.*
3. S. Lévi, *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, *T'oung Pao*, VIII (1907), 105-122. Cf. aussi E. Huber, *Sources du Divyāvadāna*, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, VI (1906), nos 1-2.

langue du Divyāvadāna, pour avoir singulièrement dévié des voies de Pāṇini, n'en est pas moins un véritable sanskrit. Mais si les Sarvāstivādins ont dit vrai en ce qui les concernait eux-mêmes, leur classification, quant au surplus, sent trop l'esprit de système pour qu'on la croie fondée sur des faits. Je tombe d'accord avec M. Kern qu'il y a là une simple imitation des usages imposés par les théoriciens du théâtre, qui veulent que les personnages parlent un dialecte d'autant plus éloigné du sanskrit que leur rang social est plus bas. Les écoles se voient attribuer par les Sarvāstivādins une langue d'autant plus grossière que ceux-ci les considèrent comme plus éloignés de l'orthodoxie. Les Sthaviras, à cet égard, étant au dernier degré dans la classification tibétaine, on leur assigne la Paiçācī, dont le nom semble impliquer quelque chose d'infamant. La répartition des langues entre les quatre groupes principaux d'écoles est nécessairement postérieure à la distribution des 18 écoles sous quatre chefs, qui elle-même est récente. Rien n'autorise à croire que nous soyons en présence d'une tradition ancienne.

Des sous-variétés de la Paiçācī, une seule, la Cūlikā-Paiçācī est attestée par un texte (stances āryās citées par Hemacandra, *Gram. d. P. S.* (Pischel), IV, 326).

Quant à l'emploi de la Paiçācī comme langue parlée, à peine saurait-il en être question. Un prâkrit littéraire n'a jamais été identique à aucune langue parlée. Mais M. Senart a suggéré l'idée que le nom de Paiçācī aurait bien pu s'appliquer précisément à la langue populaire, c'est-à-dire à l'apabhraṃça. Ce ne seraient, dit-il, « que deux noms pour désigner des choses analogues, sinon identiques. C'est peut-être pour cette raison que Vararuci ne parle pas de l'apabhraṃça. Il est probable qu'à l'époque où sa grammaire remonte, on n'avait pas encore poussé jusqu'à la distinction d'un apabhraṃça et d'un paiçācī le goût des différenciations arbitraires [1]. » Il est vrai, comme nous le verrons plus loin, que la confusion est perpétuelle dans les grammairiens modernes entre la catégorie paiçācī et la catégorie apabhraṃça. Mais cette confusion, remarquons-le, est le propre des grammairiens modernes, qui écrivent à une époque où la Paiçācī, depuis très longtemps totalement disparue de l'usage,

1. *Les Insc. de Piyadasi*, II, p. 504, n.

n'est plus qu'un nom dont nous verrons qu'on se sert à tort et à travers. Remontons seulement jusqu'à Hemacandra; nous constaterons, par les exemples qu'il cite, que la Paiçācī s'individualise par des traits particuliers, parfaitement systématisés, capables de lui conserver, à certains égards, une physionomie sanskrite qui n'est pas sa moindre originalité. Il ne me semble pas qu'on doive la confondre avec l'apabhraṃça. Quant à l'omission de l'apabhraṃça par Vararuci, elle tient, selon moi, à ce que, de son temps, l'apabhraṃça n'avait pas encore eu d'emploi littéraire.

M. Hörnle a émis aussi l'hypothèse que la Paiçācī serait une langue parlée; elle représenterait la langue des immigrants aryens déformée dans la bouche des populations dravidiennes [1]. Nous examinerons cette opinion plus loin.

Enfin, M. Grierson ne craint pas d'appeler *Paiçācī moderne* [2] des dialectes actuellement usités dans le Kafiristan, les vallées supérieures du Tchitral, du Svat, de l'Indus jusqu'au Ladak et le Cachemire. Ces langues du Nord-Ouest ont des particularités phonétiques en commun avec la Paiçācī, mais il y aurait abus à leur imposer, autrement que pour la commodité de l'exposition, ce nom de Paiçācī qu'historiquement elles n'ont jamais porté. C'est par hypothèse seulement qu'on peut identifier leurs ancêtres avec les divers *paiçācas* reconnus par les grammairiens (v. *infra*) et elles ne sont nullement issues de la Paiçācī telle qu'elle nous est enseignée par Hemacandra.

## ORIGINE DU NOM DE LA PAIÇĀCĪ

Les plus anciens prâkrits, Çaurasenī, Māgadhī, Māhārāṣṭrī ont des noms locaux. Doit-il nécessairement en être de même de la Paiçācī? Non sans doute. La Çaurasenī, avant de devenir une langue littéraire, était la langue des Çūrasenas, qui vraisemblement furent les créateurs du drame et eurent une poésie populaire, liée au culte de Kṛṣṇa; leur langue n'est pas entrée par une brusque invasion dans la littérature écrite et savante

1. *A comparative Grammar of the Gaudian Languages*, Intr., XVIII-XX.
2. *The Pis'. Lang. of N.-W. India.*

le jour où elle a été fixée par un code artificiel, elle avait un passé poétique et religieux [1]. La Māgadhī aussi : le nom des bardes officiels (magadhas) conserve le souvenir des rhapsodes du Magadha. La māhārāṣṭrī, le plus illustre et le plus usité des prâkrits dans les poèmes érotiques, est réservée par les théoriciens du théâtre aux stances chantées; il est légitime de voir dans ce fait la continuation d'une tradition poétique locale du Mahārāṣṭra. La Paiçācī, au contraire n'a aucun antécédent; elle apparaît brusquement dans la littérature avec Guṇāḍhya seul. Sans doute elle était fondée sur une langue existante, mais pourquoi aurait-elle conservé le nom d'un des peuples qui parlaient cette langue, si ces peuples, à demi barbares, ne se recommandaient par aucune notoriété littéraire?

Quant à croire que jamais des peuples plus ou moins sauvages se soient réellement nommés Piçācas, c'est une illusion; le mot n'est jamais en sanskrit que le synonyme de *bhūta*. Le peuple des Piçācas, que mentionne le Mahābhārata (VII, 121, 14) appartient à une géographie imaginaire : il est nommé dans une énumération, à la suite de peuples réels, Yavanas, Pāradas, Kaliṅgas, Taṅgaṇas, Ambaṣṭhas, mais juste avant les catégories plus vagues des barbares et des montagnards. Le mot *piçāca*, dans ce texte, signifie tout uniment « sauvages » en général.

M. Grierson, remarquant que les piçācas sont des démons mangeurs de chair — piçāca = ὠμοφάγος — et que des légendes cannibalesques relatives aux origines et à la religion nationales, ont cours dans les régions du Nord-Ouest où précisément se parlent les dialectes qu'il appelle Paiçācī moderne, en tire argument pour fortifier les considérations linguistiques qui l'ont conduit à proposer cette localisation [2]. Est-ce à dire qu'il faille admettre l'existence d'un peuple de Piçācas, autrement dit de « cannibales »? Ce seraient en tout cas des cannibales habitant des lieux où l'on parlait des dialectes indo-européens, que M. Grierson déclare intermédiaires entre les langues iraniennes et indiennes. J'admettrais volontiers qu'on ait quelquefois traité les cannibales de piçācas. Mais que ce terme générique ait servi à désigner, en tant que nom propre, telles tribus

1. S. Lévi, *Th. Ind.*, 330-335.
2. Pis'aca = Ὠμοφάγος, *J. of the R. A. S.*, 1905, p. 285 sq.

particulières du Nord-Ouest, c'est moins probable. Toutes les hypothèses dont je vois la possibilité sur ce point me paraissent également inadmissibles. Supposera-t-on que des peuples de langue indo-européenne, non suspects de cannibalisme, ont reçu le nom de « cannibales » à cause de quelques vieilles histoires qu'ils racontaient? Le Kauçika-Sūtra enseigne bien que, pour acquérir la force vitale, il faut manger sept parties vitales de sept êtres mâles, parmi lesquels un snātaka et un roi! A-t-on jamais vu pour cela les brâhmanes traités de piçācas? Il n'est pas moins difficile de croire qu'on ait donné à ces peuples le nom des sauvages qui les entouraient. Enfin on ne saurait soutenir que des cannibales eux-mêmes se soient assimilés quant à la langue seulement aux populations voisines : les sauvages, dans les parties de l'Inde peu accessibles, ont trop bien réussi à préserver leurs mœurs et leurs langages pour qu'on admette que dans le Kafiristan et les régions avoisinantes ils aient adopté anciennement une langue importée. Si piçāca a jamais signifié « cannibale » et s'il y a eu des tribus de piçācas, ces piçācas ne parlaient pas la Paiçācī et n'ont rien à voir avec le prâkrit de Guṇāḍhya. Enfin, au Cachemire, il y a des légendes sur la lutte des Piçācas et des Nāgas, qui sont donnés comme les premiers habitants du pays, mais je n'y saurais reconnaître aucune bribe de réalité historique [1]. Quant à la corrélation possible entre le nom de la langue Paṣai (groupe du Kafiristan) et le mot *piçāca*, suggérée par M. Hörnle [2], ce n'est vraiment qu'une hypothèse fondée sur une ressemblance verbale, et à laquelle manque toute démonstration scientifique.

J'en aurai fini avec les explications qu'on a données du nom de la Paiçācī quand j'aurai mentionné celle de Crooke [3]. Les bhūtas ou piçācas sont reconnaissables, selon les croyances populaires, à ce qu'ils parlent du nez ; cette même particularité expliquerait le nom de la Paiçācī. Malheureusement pour cette hypothèse trop ingénieuse, les grammairiens ne nous enseignent rien de tel et les fragments en Paiçācī qui nous sont parvenus ne présentent aucun phénomène de nasalisation particulier.

1. Cf. Grierson, *The Piś. Lang.* p. 2 et 189-190.
2. Dans Grierson, *l. c.*, p. 5 n.
3. Crooke, *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northen India*, p. 119.

C'est au père de la Paiçācī qu'il faut s'adresser pour trouver l'origine du nom de ce prâkrit. Or nous avons déjà remarqué que ce devait être Guṇāḍhya. J'invoquerai ici un mot d'un des commentateurs de la Vāsavadattā de Subandhu, Narasiṁha Vaidya. Il écrivait au Bengale probablement (Hall, Vās., *Int.*, p. 47), à une date qu'il m'est impossible de préciser; mais comme il ne fait aucune allusion aux commentaires de Jagaddhara et de Çivarāma Tripāṭhin, il est présumable qu'il était antérieur; or Jagaddhara peut se placer approximativement au XVIII[e] siècle. Après avoir dit (Hall, Vās., *Int.* p. 22) : *Bṛhatkathā bhūtabhāṣākhyo granthabhedaḥ* | *Guṇāḍhyas tatkartā* — il ajoute, citant, semble-t-il, un auteur plus ancien : *bhūtabhāṣāpraṇetāsau Guṇāḍhyaḥ kavir ucyate*. Quoique le terme *praṇetar* puisse se prendre dans le sens général d'*auteur* et n'implique pas nécessairement que Guṇāḍhya soit le *créateur* de la Paiçācī, il n'en reste pas moins que le nom de la Paiçācī était regardé comme lié indissolublement à celui de Guṇāḍhya.

Je conclus que c'est ou bien la Bṛhatkathā elle-même ou bien la légende de Guṇāḍhya qui doit nous fournir l'explication cherchée. L'auteur lui-même a pu mettre son récit dans la bouche d'un piçāca, Kāṇabhūti, lequel, d'abord yakṣa et coupable de l'indiscrétion qui est devenue légendaire, renaquit piçāca pour conter la Bṛhatkathā à Guṇāḍhya. Mais cette explication cadre mal avec la forme la plus ancienne de la légende, qui attribue l'indiscrétion à Guṇāḍhya lui-même. J'en préfère une seconde : Guṇāḍhya s'est servi d'une langue nouvelle et très vulgaire; de qui peut-il l'avoir apprise? — De « sauvages », ou de piçācas. — Et pourquoi l'avoir employée? Suit l'histoire du pari. Une fois les piçācas introduits dans la légende, il était simple et clair d'appeler le prâkrit innommé de Guṇāḍhya « langue de piçācas ».

La présence des piçācas dans la légende de Guṇāḍhya tiendrait à la vulgarité de la Paiçācī et par une conséquence ultérieure elle leur devrait son nom. Cela laisse entier le problème de ses origines linguistiques. Il est seulement permis d'inférer que la Paiçācī était une adaptation littéraire d'une langue particulièrement vulgaire, parlée par des populations à demi-sauvages et que, par suite, elle devait en différer fortement.

## LIEU D'ORIGINE DE LA PAIÇĀCĪ

Cela explique qu'il n'y ait pas de Paiçāca-apabhraṃça. Si la langue qu'a adaptée Guṇāḍhya était excessivement éloignée des langues littéraires et s'il faut entendre par apabhraṃças des langues populaires, mais susceptibles ultérieurement d'un usage littéraire, personne ne pouvait avoir l'idée de l'employer telle quelle, ou à peu près, dans une œuvre écrite.

Nous ne sommes sûrs que de quelques sous-variétés. Hemacandra traite d'une seule, le Cūlikā-Paiçācika[1], que Trivikrama et Siṃharāja appellent Cūlikā-Paiçācī[2]. Mārkaṇḍeya Kavīndra[3] en connaît trois, la Kaikeya-, la Çaurasena- et la Pāñcāla-Paiçācī, les seules, dit-il, qui soient des langues « policées » (*nāgara*); la Kaikeya-P. s'appuierait sur le sanskrit, la Çaurasena-P. (et la Pāñcāla-P. qui n'en diffère que par un détail phonétique) sur la Çaurasenī. Un auteur inconnu qu'il cite en nomme huit de plus, parce qu'il compte celles qui ne sont pas littéraires : Kāñcideçīya-, Pāṇḍya-, Māgadha-, Gauḍa-, Vrācaḍa-, Dākṣiṇātya-, Çābara-, Drāviḍa-; les trois variétés reconnues par Mārkaṇḍeya seraient seules des prâkrits, les autres ne seraient que des deçabhāṣās. Le témoignage de Mārkaṇḍeya est tardif, du XVII<sup>e</sup> siècle probablement[4]; à cette époque, on ne fait plus une distinction suffisante entre les langues parlées et les prâkrits proprement dits, comme le montre sa juste observation; l'ancienne notion des prâkrits, étroite, mais précise, est tout à fait obscurcie. La liste discutée par Mārkaṇḍeya prouve qu'on englobe dans la catégorie de la Paiçācī des langues non littéraires et tout à fait disparates, du Nord et du Sud; les cadres de la classification sont devenus si flottants que l'auteur inconnu qu'il cite mentionne une seconde fois comme apabhraṃças la plupart des langues qu'il a mentionnées une première fois comme paiçācas[5]. Bien qu'il puisse y avoir un rapport entre la Çābara-Paiçācī et la Çābarī, qui est clas-

1. Hemacandra (*ed.* Pischel), IV, 325-328.
2. Pischel, *Gr. d. P. S.* §§ 27, 38, 39.
3. *Ibid.*, §§ 3, 27, 10.
4. Pischel, *G. d. P. S.*, § 40.
5. Pischel, *G. d. P. S.*, § 28.

sée comme *vibhāṣā* (les vibhāṣās viennent, par ordre d'excellence, avant les apabhraṃças), et entre la Vrācaḍa-Paiçācī et le Vrācaḍa-apabhraṃça, il semble que toutes ces variétés non littéraires de Paiçācī soient le résidu laissé en dehors des autres catégories reconnues et qu'elles n'aient d'autre raison d'être rapprochées que leur caractère barbare. En somme, Paiçācī aurait fini par signifier en général « langue de sauvages » ; c'est bien en ce sens que les Sarvāstivādins, dans la tradition tibétaine, ont employé le mot. Vāgbhaṭa, distinguant les œuvres en quatre classes, selon la langue qui s'y trouve employée, met en tête le sanskrit, « langue des dieux », puis les diverses sortes de prâkrits, puis l'apabhraṃça, c'est-à-dire la langue usuelle, telle qu'elle est parlée, sans contamination, dans les différentes contrées de l'Inde ; enfin il clôt sa liste par la Paiçācī qu'il qualifie formellement de « langue des démons » : *yad bhūtair ucyate kiṃcit tad bhautikam iti smṛtam* [1]. La Paiçācī est au dernier rang et comme notée d'infamie. S'il est vrai que Vāgbhaṭa, qui n'est pas proprement un grammairien, et qui reproduit assurément un enseignement antérieur, remonte au XIIe siècle, on voit que d'assez bonne heure le nom de Paiçācī était devenu synonyme de « barbare ». Mais ce traitement défavorable, en un temps où la Paiçācī, littérairement morte depuis longtemps, n'était plus qu'un vieux souvenir d'école, peut tenir au sens du mot *piçāca* beaucoup plus qu'au caractère linguistique du prâkrit de Guṇāḍhya ; en tout cas cela ne nous apprend rien sur son lieu d'origine.

Lakṣmīdhara [2], dont le témoignage est moderne, mais qui se fonde sur des données plus anciennes, dresse des paiçācas une liste originale, en ce sens qu'elle paraît plutôt géographique que linguistique : Pāṇḍya-, Kekaya-, Bāhlīka-, Sahya-, Nepāla-, Kuntala-, Gāndhāra-, plus quatre autres noms qui sont corrompus. On voit qu'il localise les paiçācas sur les confins du monde âryen, et, pour la plupart, dans le Nord et dans l'Ouest.

Ce n'est pas là que la légende de Guṇāḍhya invitait à situer la langue qu'il a adaptée. Ses voyages l'ont conduit dans le

1. Vāgbhaṭālaṃkāra (éd. de la *Kāvya-mālā*), II, 1-3.

2. Dans Lassen, *Institutiones linguae Pracriticae*, p. 13 ; et cf. Pischel, *G. d. P. S.*, § 27.

Dekkan et c'est dans les forêts du Vindhya qu'il passe pour avoir appris le parler des démons. Mais l'objection a peu de force. Guṇāḍhya, nous l'avons dit, a dû être grand voyageur; il est possible qu'il ait eu l'idée d'utiliser des dialectes encore non exploités par la littérature, mais répandus chez les petites gens du Nord-Ouest, artisans, Baṇyas du Penjab, conducteurs de caravanes, qu'on rencontrait sur toutes les routes de l'Inde : quand on conte des histoires populaires, c'est raffinement d'artiste que de patoiser un peu. D'ailleurs Guṇāḍhya a pu connaître sans aller bien loin certains des dialectes mentionnés plus haut : il en est qui se rencontrent sporadiquement dans le Penjab même (Kaikeya-P.) et dans le Sindh (Vrācaḍa-P.)[1]. Que néanmoins les forêts du Vindhya aient été données comme le lieu où se parlait la Paiçācī, cela tient à ce que ces forêts et leur sauvagerie fournissent un thème de description très connu; elles sont hantées par des populations non-âryennes, « ces Pulindas, dit le Çlokasaṃgraha[2], qui vivent dans des cavernes, et dont les bandes alignées dans les clairières de la forêt, ressemblent à des files de troncs noircis au feu ». Ces lieux étaient propres à y loger des piçācas. Le fait n'a pas d'autre importance.

En pareille matière, c'est le témoignage de la langue même qui doit emporter la conviction. Il faut avouer qu'il corrobore, quoique dans une faible mesure, les précédents indices et nous engage à chercher dans le Nord-Ouest.

Hemacandra traite de la Paiçācī après la Çaurasenī et se borne à noter très brièvement en quoi elle en diffère. Mais ce rapprochement, qui remonte à Vararuci, est imaginé pour la commodité de l'exposition et n'implique aucune parenté réelle entre la Çaurasenī et la Paiçācī; leur système phonétique est différent. Au contraire, parmi les langues auxquelles M. Grierson donne le nom de *Paiçācī moderne* — et dont les antécédents ont peut-être quelque parenté avec quelques-unes des langues non-littéraires cataloguées paiçācas par les grammairiens, certaines ont des particularités qui leur sont communes avec la Paiçācī.

La plus belle concordance entre la Paiçācī et les dialectes

1. Cf. Grierson, *The Piś. Lang.*, p. 4.
2. B. K. Ç. S., VIII, 31.

modernes étudiés par M. Grierson est la conservation de *t* intervocalique (devenu *d* en Çaurasenī et disparu en Māhārāṣṭrī) :

| | | |
|---|---|---|
| Ex. : | Sk. *bhagavatī*, | P. *bhagavatī* (Hem., IV, 307). |
| | Sk. *çatam*, | P. *satam* (Hem., IV, 307). |
| Comparez : | | |
| | Sk. *tāta* « *père* », | Baṣgalī *tōt*, Wai-alā *tata*, Paṣai *tātī*, Khō-wār *tat* (Grierson, p. 104). |

Mais la particularité la plus curieuse de la Paiçācī — propre surtout, notons-le, à la Cūlikā-Paiçācī, c'est qu'aux sonores sanskrites répondent des sourdes.

Sk. *g*, *gh* ; C.-P. *k*, *kh*.

Ex. (Hemacandra, IV, 325) :

| | | |
|---|---|---|
| init. [1] : | Sk. *giritaṭam*, | C.-P. *kiritaṭam*. |
| | Sk. *gharmaḥ*, | C.-P. *khammo*. |
| med. : | Sk. *nagaram*, | C.-P. *nakaram*. |
| | Sk. *meghaḥ*, | C.-P. *mekho*. |

Sk. *j*, *jh* ; C.-P. *c*, *ch*.

Ex. (Hemacandra, IV, 325) :

| | | |
|---|---|---|
| init. [1] : | Sk. *jīmūtaḥ*, | C.-P. *cīmūto*. |
| | Sk. *jharjharaḥ*, | C.-P. *chaccharo*. |
| med. : | Sk. *rājā*, | C.-P. *rācā*. |
| | Sk. *nirjharaḥ*, | C.-P. *niccharo*. |

Sk. *ḍ*, *ḍh* ; C.-P. *ṭ*, *ṭh*.

Ex. (Hemacandra, IV, 325) :

| | | |
|---|---|---|
| init. [1] : | Sk. *ḍamarukaḥ*, | C.-P. *ṭamaruko*. |
| | Sk. *ḍhakkā*, | C.-P. *ṭhakkā*. |
| med. : | Sk. *taḍāgam*, *maṇḍalam*, | C.-P. *taṭākam*, *maṃṭalam*. |
| | Sk. *gāḍham*, | C.-P. *kāṭham*. |

Sk. *d*; P. et C.-P. *t*.

Ex. (Hemacandra, IV, 307) :

| | | |
|---|---|---|
| init. [1] : | Sk. *Dāmodaraḥ*, | P. *Tāmotaro*. |
| med. : | Sk. *sadanam*, *pradeçaḥ*, *vadanakam*, *kandarpaḥ*. | P. *satanam*, *pateso*, *vatanakam*, *kaṃtappo*. |

Sk. *dh* ; C.-P. *th*.

1. Ceci est l'enseignement de Hemacandra ; mais il avertit (IV, 327) que, selon d'autres auteurs (ex. Vararuci), l'assourdissement n'a jamais lieu à l'initiale.

Ex. (Hemacandra, IV, 325) :

| | |
|---|---|
| init.[1] : Sk. *dhulī*, | C.-P. *thulī*. |
| med. : Sk. *madhuram*, | C.-P. *mathuram*. |

La Paiçācī, au contraire, répond à Sk. *dh* par *dh* : ex. (Hem., IV, 324) *āyudham*.

Sk. *b*, *bh* ; C.-P. *p*, *ph*.
Ex. (Hemacandra, IV, 325) :

| | |
|---|---|
| init.[1] : Sk. *bālakaḥ*, | C.-P. *pālako*. |
| Sk. *bhagavatī*, | C.-P. *phakavatī*. |
| med. : Sk. *rabhasaḥ*, | C.-P. *raphaso*. |
| Sk. *ḍimbam*, | C.-P. *ṭimpam* (Kramadīçvara, dans Pischel, *G. d. P. S.* § 191). |

La Paiçācī répond à Sk. *bh* tantôt par *bh*, tantôt par *h*. En face de Sk. *bhavati*, Hemacandra donne à la fois *bhoti* (IV, 318) et *hoti* (IV, 319).

Sk. *v* ; P. ou C.-P. *p*.
Ex. (dans Pischel, *l. c.*, § 191)[2].
init. : Sk. *vanam*, P. (C.-P.) *palam* (Kramadīçvara, *l. c.*).
med. : Sk. *Govindaḥ*, P. (C.-P.) *Gopinto* (Bhāmaha, *l. c.*).

Cet assourdissement n'existe dans aucun autre prâkrit. En Cūlikā-Paiçācī, il s'étend même à *ḍh* qui est, dans tous les prâkrits, la plus stable des consonnes.

Enfin, d'autres contrastes remarquables sont les suivants :

Sk. *ṇ* ; P. *n*.
Ex. (Hemacandra, IV, 306) :

| | |
|---|---|
| *guṇagaṇayuktaḥ*, | P. *gunaganajutto*. |

Sk. *l* ; P. *ḷ*.
Ex. (Hemacandra, IV, 308) :

| | |
|---|---|
| Sk. *salilam*, | P. *saḷilam*. |

M. Hörnle[3] a voulu voir dans ces faits un défaut de prononciation des peuples de langues dravidiennes quand ils parlaient

1. V. note p. 53.
2. Cf. pour le surplus, collection d'exemples dans Pischel, *l. c.*, §§ 190, 191.
3. *Comp. Gram. of the G. Lang.*, *Intr.*, XIX.

des langues indiennes; la Paiçâcī serait l'apabhraṃça prononcé à la dravidienne; car, dit-il, « le changement de âryen *n*, *l* et *sonores* en *n*, *l* et *sourdes* respectivement est un trait particulier aux langues dravidiennes. Selon Caldwell, ces langues n'avaient originairement aucune muette sonore. Les Dravidiens, par suite, quand ils ont adopté un parler âryen devaient naturellement mal prononcer ses sonores et les transformer en sourdes ». M. Senart [1] et M. Pischel [2] se sont élevés contre cette opinion. Le premier a fait remarquer que « le durcissement des consonnes sonores se retrouve de loin en loin à toutes les époques, depuis Piyadasi, du prâkrit épigraphique. »

Le fait est que les inscriptions d'Açoka en fournissent des exemples en des points très divers de l'Inde :

A Shāhbāzgaṛhī, non loin d'Attok, dans la vallée de l'Indus, *g* changé en *k* :

*maka* (Senart, *Insc. de P.*, I, 270) : nom du roi *Magas*.

*aṃtikini* (*ibidem*) : nom du roi *Antigone*.

*b* changé en *p* :

*paḍhaṃ* (*ibidem*, I, 175) : inscriptions correspondantes de Dhauli et de Jaugada : *bāḍhaṃ*.

A Khālsi, non loin des sources de la Jumna, dans les mêmes passages on trouve *makā*, *aṃtekina*, *pāḍha*.

A Dhauli, dans l'Orissa :

*j* changé en *c* :

*kaṃboca* (Senart, *ibidem*, I, 118) : inscription de Khālsi : *kaṃboja*; de Shāhbāzgaṛhī : *kaṃboyo*.

A Jaugada, encore dans l'Orissa :

*d* changé en *t* :

*paṭipātayema* (Senart, *ibidem*, II, 112) : inscription correspondante de Dhauli : *paṭipādayema*.

Il serait parfaitement vain d'essayer de localiser ces faits sporadiques et dont on ne saurait tirer aucune loi, si les récentes observations de M. Grierson ne nous rendaient attentifs à leur présence dans l'inscription de Shāhbāzgaṛhī. On en constate aujourd'hui d'analogues, en Kāçmīrī pour *g* devenant *k* [Grierson, *The Pis'. Lang.*, p. 96; l'exemple est un mot emprunté

1. *Insc. de Piyadasi*, II, 501 n.
2. *l. c.* § 27.

au Persan], en Šīnā pour sk. *dh* (Av. *ð*) auquel répond θ [G., p. 111], en Veron, Baṣgalī, Kāçmīrī, Wai-alā, pour *b* devenant *p* [G. p. 116]; en Veron, pour *v* devenant *p* [G., p. 125]. Il y a là des indices extrêmement fuyants, j'en conviens, mais néanmoins dignes de remarque, que, dès une haute antiquité, l'assourdissement des sonores avait son terrain d'élection dans les langues du Nord-Ouest.

Je suivrai donc M. Grierson et je placerai dans cette région le siège de la Paiçācī, c'est-à-dire du dialecte imité par Guṇāḍhya; mais j'y suis beaucoup moins porté par ces dernières observations que par la première, plus probante à mes yeux : les dialectes modernes, comme la Paiçācī, respectent le *t* intervocalique.

Par là, ce dialecte avait une physionomie bien plus sanskrite que les prâkrits déjà employés avant Guṇāḍhya, que la Māhārāṣṭrī surtout; il n'est pas étonnant que Guṇāḍhya ait soigneusement conservé cette particularité. Mais que penser du traitement qu'il a fait subir aux sonores?

En Paiçācī, l'assourdissement est borné à *d*. Il est au contraire général en Cūlikā-Paiçācī; là même gît la différence essentielle entre la Cūlikā-Paiçācī et la Paiçācī. Or, c'est la Cūlikā-Paiçācī qui est particulièrement dénoncée comme vulgaire; c'est elle, ainsi que le montre l'exemple allégué, que vise Bhoja (Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa, 57, 25 *ed.* Borooah), quand il défend de mettre la Paiçācī pure dans la bouche des grands personnages. C'est cette variété de Paiçācī qui a le plus de réalité linguistique. Son nom même l'indique; il n'en faut demander l'explication ni aux Cūlikas, peuple mentionné dans le Mahābhārata (vi, 3297) ni à la *cūlikā*, « excroissance », qui, d'après la technique du théâtre, est un des procédés pour faire connaître ce que les convenances dramatiques ne permettent pas de produire sur la scène; la Cūlikā-Paiçācī est la « basse Paiçācī » (cf. pāli *culla*); le nom en est formé comme celui de l'Ardhamāgadhī.

En Paiçācī, il est étrange que, toutes conditions égales d'ailleurs, l'altération qui affecte le *d* épargne régulièrement les autres momentanées sonores. Sans doute il est dangereux, en phonétique, de dire : ceci est impossible — mais on accordera que l'assourdissement de la sonore dentale non-aspirée seulement semble une particularité arbitrairement choisie,

parmi d'autres analogues, dans un parler local qu'on a voulu imiter. En Cūlikā-Paiçācī, au contraire, selon Hemacandra, le traitement des sonores était d'une uniformité absolue : une altération identique les frappait, quelle que fût leur position dans le mot, qu'elles fussent simples ou aspirées, intervocaliques ou dans un groupe, qu'elles appartinssent à un mot incontestablement indo-européen, comme *rājā*, ou a un mot hétérogène, comme *ḍhakkā*. Que ce phénomène phonétique soit possible, l'exemple du germanique le prouve : toutes les consonnes momentanées indo-européennes qui sont restées momentanées, c'est-à-dire les sonores non-aspirées, y sont devenues sourdes. Mais si l'on considère que ce phénomène est absolument étranger à tous les prâkṛits, qu'il n'a laissé de traces sérieuses dans aucune langue indienne — car celles qu'ont relevées M. Senart dans les inscriptions, notamment dans celle de Shāhbāzgaṛhī, et M. Grierson dans les parlers modernes du Nord-Ouest n'affectent que quelques consonnes dans chaque langue et dans quelques mots seulement — on trouvera très raisonnable d'admettre qu'il a pu se produire de préférence dans un groupe de population non-âryenne, qui ne possédait point de sonores dans sa langue originelle. En somme, en Cūlikā-Paiçācī, tout se passe comme dans le français parlé par des Alsaciens[1] : ceux-ci, sans confondre absolument les consonnes douces avec les consonnes fortes, privent le *b* et le *d* de leur sonorité ; une oreille française ne saurait plus alors les distinguer ; au surplus, notre alphabet ne nous fournissant aucun moyen de reproduire graphiquement la différence, nous remplaçons dans les textes les sonores par les sourdes correspondantes pour imiter la prononciation alsacienne. J'en reviendrai donc à l'explication de M. Hörnle, mais en mettant au compte d'une population quelconque non-âryenne du Nord-Ouest ce qu'il attribuait aux Dravidiens.

Cet assourdissement des sonores altérait la physionomie des mots et devait être senti comme bizarre et vulgaire. Guṇāḍhya, en le reproduisant pour une consonne seulement, donnait à son prâkrit un parfum *sui generis;* mais il a été modéré dans l'imitation de la langue parlée ; la Cūlikā-Paiçācī,

1. Ce rapprochement a déjà été fait par V. Henry, *Rev. Critique*, L (1900), p. 496.

**ensuite, a poussé cette imitation jusqu'à ses dernières limites.**

Il me semble que nous saisissons là sur le vif un des procédés employés pour créer les prâkrits. Leurs particularités ne sont ni complètement irréelles, ni complètement conformes à la réalité du langage parlé. C'est affaire de goût, de choix et de mesure. Dans chaque prâkrit, les traits d'un dialecte déterminé sont dominants, mais des traits sont aussi empruntés à d'autres, et ce mélange composite est réglé artificiellement par une grammaire savante qui n'oublie jamais tout à fait la norme sanskrite.

Nous devons donc penser que la Paiçācī de Guṇāḍhya, fondée sur une langue âryenne du Nord-Ouest ou de l'Ouest, parlée par des peuples non-âryens, n'en reproduisait le caractère barbare que dans une faible mesure, juste ce qu'il fallait pour avoir du piquant et l'attrait de l'originalité. En tant que cette langue, par ailleurs, se rapprochait du sanskrit, elle était plus fidèlement imitée. Au total, elle était moins éloignée du sanskrit que les autres prâkrits. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'étrange conseil du Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa (58, 15 *ed.* Borooah) — donner aux grands personnages, quand ils n'ont pas un rôle élevé, une langue qui soit à la fois du sanskrit et de la Paiçācī — ait pu assez aisément être appliqué. D'autres prâkrits peuvent permettre ce jeu pédantesque, mais c'est la Paiçācī qui s'y prête le mieux. Hemacandra, dans le Kāvyānuçāsana, en donne des exemples (éd. de la *Kāvya-mālā*, 229 sq.) qui, d'ailleurs, ne me paraissent pas tirés des auteurs.

Voisine du sanskrit d'une part, barbare de l'autre, la Paiçācī avait tous les titres pour être à la fois admise dans la liste canonique des langues littéraires et classée, pour ainsi dire, hors série, avec une nuance de désapprobation. Dans tous les traités techniques elle a toujours constitué un groupe à part. Il n'y a pas à s'étonner que, dans la légende de Guṇāḍhya, elle ait été nettement distinguée du prâkrit aussi bien que du sanskrit; mais nous la voyons traitée de la même manière dans le Bālarāmāyaṇa (VIII, 4, 5) et le Vāgbhaṭālaṃkāra (II, 1); Daṇḍin la trouve si originale qu'il la cite comme preuve qu'une kathā peut être écrite en n'importe quelle langue (*supra* p. 31); enfin, grâce à ce qu'elle avait de vulgarité — cela surtout paraît avoir frappé les théoriciens — son nom a servi de rubri-

que à toutes les langues parlées, plus ou moins barbares, de l'Ouest, du Nord et même du Sud, quoiqu'elle n'ait assurément pas de rapports avec toutes.

On s'explique dès lors que la Paiçācī ait été dédaignée, non en théorie, car le prestige de Guṇāḍhya la défendait, mais en fait. Sa mention par les théoriciens du théâtre ne prouve rien quant à son emploi, car ils légifèrent sur le possible autant que sur le réel. La disparition de la Bṛhatkathā originelle dans l'Inde doit tenir en partie à la défaveur qui s'est attachée à la Paiçācī plus sévèrement qu'aux autres prâkrits. Au Cachemire, l'emploi de la Paiçācī a duré plus longtemps : la Kāçmīrī est classée par M. Grierson comme paiçāca ; Guṇāḍhya, adaptateur d'une langue apparentée à la langue locale, devenait un peu cachemirien d'adoption ; on a pu continuer à remanier son ouvrage dans son prâkrit ; ce n'est d'ailleurs pas une raison pour qu'on en ait respecté davantage le fond.

# DEUXIÈME PARTIE

## LES DIFFÉRENTES VERSIONS DE LA BṚHATKATHĀ

---

# CHAPITRE PREMIER

## LA BṚHATKATHĀ CACHEMIRIENNE

### 1

### LE KATHĀSARITSĀGARA

Nous ne pouvons savoir ce que contenait la Bṛhatkathā que par la comparaison des trois versions entre elles. Mais un travail préliminaire s'impose. Rapprocher immédiatement le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha du Kathāsaritsāgara et de la Bṛhatkathāmañjarī, en attribuant même valeur à chacun des trois témoignages, serait d'une mauvaise méthode. Les deux poèmes cachemiriens sont connus pour n'être que des copies d'un original commun ; ils sont si étroitement apparentés que leur accord ne vaut qu'un en face de l'unique Bṛhatkathā népâlaise et que leur divergence, quand elle se produit, ne prouve l'infidélité de l'un des deux qu'à l'égard de l'original cachemirien. Notre premier travail devra être de les réduire à l'unité en restituant, autant que possible, cet original. Nous l'appellerons, pour plus de commodité, Bṛhatkathā cachemirienne, sans prétendre indiquer par là que cette version de la Bṛhatkathā, quoiqu'attestée seulement au Cachemire, n'a pas pu avoir cours aussi dans d'autres

régions de l'Inde proprement dite. C'est elle ensuite que nous aurons à conférer avec la Bṛhatkathā népâlaise. On pourrait croire que le Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha est de nature à nous éclairer sur les divergences qui existent entre la version de Somadeva et celle de Kṣemendra et qu'il conviendrait d'en analyser le contenu avant de restituer la Bṛhatkathā cachemirienne. Disons tout de suite qu'il n'en est rien, ou à peu près, au moins pour la partie que nous possédons. Nous pouvons procéder d'abord comme si la Bṛhatkathā népâlaise n'existait pas.

Mais nous avons à prévoir une grosse difficulté. Nous ne possédons que le début du Bṛhatkathā-Çlokasaṃgraha ; nous serons forcés, pour la majeure partie de l'œuvre, de nous fonder sur la seule version cachemirienne. Il nous faudra donc noter avec soin, au cours de nos analyses, toutes les incohérences, les défauts de composition, les invraisemblances foncières qui pourront déceler une origine composite et permettre de faire le départ entre les éléments qui remontent à Guṇāḍhya et ceux qu'il conviendra de déclarer postérieurs ; nous ne devrons jamais oublier qu'à travers la Bṛhatkathā cachemirienne, c'est la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya que dès maintenant nous voulons saisir autant que possible dans son fonds, aussi bien que dans son plan.

Nous prendrons d'abord Somadeva pour guide. Il a beaucoup moins réduit la narration de l'original ; il nous permet mieux de suivre dans le détail l'histoire de Naravāhanadatta qui sert de cadre aux autres contes. Comme l'indique l'Introduction, c'est elle qui est le sujet essentiel. Elle devait se développer logiquement, selon un plan sensé, sans contradiction. Somadeva seul lui a conservé une place suffisante. Chez Kṣemendra, qui soignait surtout les fleurs de son « bouquet », elle est beaucoup trop étriquée. Souvent aussi il a réduit à peu de chose le lien entre les différents épisodes de cette histoire, soit qu'il l'ait jugé détail négligeable, soit peut-être qu'il ait voulu, en le supprimant, rendre moins visibles la faiblesse, quelquefois l'incohérence de la composition.

## LE TITRE — LES DIVISIONS

Il est très probable que l'original cachemirien portait le titre de Bṛhatkathā ou, du moins, que le nom de Bṛhatkathā figurait dans son titre. Ksemendra prétend nous donner une « Bṛhatkathā en bouquet » ; Somadeva (K. S. S. I, 3 et praçasti 12) semble nous dire qu'il abrège la Bṛhatkathā. Cependant son livre s'appelle Kathāsaritsāgara. Qu'est-ce à dire ? Se piquant avant tout de fidélité, il aurait abandonné un titre illustre, alors que son modèle le portait? Et, le faisant, il n'en donnerait aucune raison, alors qu'il prendra soin de s'excuser des autres modifications qu'il apporte? Voilà qui m'étonne! Ne serait-ce pas que son modèle se serait déjà appelé Kathāsaritsāgara? — Non, dira-t-on, les textes auxquels on vient de faire allusion impliquent que le titre portait Bṛhatkathā. — Je le veux bien. Disons alors que le modèle s'appelait Bṛhatkathāsaritsāgara ! Le mot *Kathā* ici n'est pas autre chose que l'abrégé de *Bṛhatkathā*. Est-ce que la Bṛhatkathā n'était pas la Kathā par excellence, le prototype des autres kathās, le premier ouvrage qui ait inauguré ce nom de kathā destiné à devenir celui d'un genre littéraire? (Dans une autre partie de cette étude nous en relèverons d'abondants indices) — Mais alors le sens exact du titre de Somadeva n'est pas tout à fait celui que lui assignait Bühler, « poème qui réunit en lui tous les contes comme l'Océan toutes les rivières » ? — J'entendrai : « La (Bṛhat) Kathā, Océan formé par les rivières (des contes) ». Le mot *kathā* désigne le nom du poème ; *saritsāgara* est une apposition. C'est de cette manière qu'il faut couper les titres analogues : Bṛhatkathāmañjarī signifie : B. K., mañjarī ; Bṛhatkathāçlokasaṃgraha : B. K., abrégé en vers épiques. En anglais on traduirait nettement : The Kathā, an Ocean of the streams — The B. K., a mañjarī — The B. K., a çlokasaṃgraha.

Interrogeons le texte même de Somadeva :

I, 3 : Bṛhatkathāyāḥ sārasya saṃgrahaṃ racayāmy aham

« Je compose ce résumé de la quintessence de la Bṛhatkathā »

Praçasti, 12 : nānākathāmṛtamayasya Bṛhatkathāyaḥ
sārasya sajjanamanombudhipūrṇacandraḥ |
Somena vipravarabhūriguṇābhirāma-
rāmātmajena vihitaḥ khalu saṃgraho 'yam || [1]

« Des contes variés — un nectar! — sont la substance de ce recueil, quintessence de la Bṛhatkathā; pour le cœur des honnêtes gens, il est ce qu'est la pleine lune pour l'Océan [= il l'émeut]; c'est Soma [Lune!] qui l'a composé, le fils du brâhmane distingué, doué de nombreuses vertus, Rāma. »

Il n'y a pas un terme dans ce texte qui ne renferme une allusion ou un jeu de mots. L'auteur joue sur son nom, *Soma* (*-deva*) et sur celui de son père, *Rāma* (*-candra*, vraisemblablement); il est même permis de voir dans l'épithète *bhūriguṇābhirāma* dont il l'affuble une réminiscence du nom de Guṇāḍhya. N'est-il pas évident que, pour le surplus, conformément à l'usage de tous les auteurs en pareille circonstance, il joue sur les mots dont se compose le titre complet de son poème? Je vois d'abord que le titre est *Bṛhatkathā; sajjanamanombudhipūrṇacandraḥ* est une allusion limpide à *saritsāgara;* enfin l'insistance qu'il met ici et K. S. S. I, 3, à employer les mots *sāra* et *saṃgraha* me convainc que ces termes figuraient dans le titre. Je le restitue donc ainsi : *Bṛhatkathāsaritsāgarasāraçlokasaṃgraha*. Le nom de *Kathāsaritsāgara* n'est que l'abréviation usuelle de ce long vocable.

Ces remarques sont fécondes; elles montrent que l'original cachemirien avait conservé dans son titre le terme Bṛhatkathā, mais que déjà il y ajoutait le terme saritsāgara. Somadeva, qui abrégeait, a ajouté sāra! Ainsi l'auteur même du modèle cachemirien n'avait pas dissimulé que son livre n'était pas la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya; tout le monde savait qu'il était apparenté avec d'autres recueils non moins qu'avec elle, la Bṛhatkathā ayant fourni le cadre et ceux-là une grande partie des matières. C'était un « océan », auquel bien des « rivières » avaient apporté leur tribut.

Arrivé à cette conclusion et ayant reconstitué par la seule étude des textes le titre exact et de la compilation cachemi-

1. Bühler, *Ueber das Zeitalter des Kaśmīrischen Dichters Somadeva* (*Sitz.-ber. der phil.-hist. Classe der K. A. der W.*, cx), p. 7 (je cite d'après le tirage à part).

rienne et du poème de Somadeva, quelle n'a pas été ma surprise en constatant que la notion de ces faits n'a jamais été complètement perdue dans l'Inde? Un commentateur moderne du Kāvyādarça (*ad* I, 38), Premachandra [1], qui ne dit pas où il puise ses renseignements, mais qui, selon l'usage indigène, doit copier des commentaires plus anciens, s'exprime ainsi : *paiçācyāç cāpabhraṃçarūpatvād apabhraṃçakāvyaṃ Bṛhatkatheti jñeyam, yathā Bṛhatkathāsaritsāgaraḥ* | *Bṛhatkathāsaritsāgarasāras tu saṃskṛtena tasyānuvādarūpaḥ* || « Il faut savoir qu'il y a un poème en langue vulgaire, la Bṛhatkathā, écrite en Paiçācī, espèce d'apabhraṃça. En la même langue est le Bṛhatkathāsaritsāgara ; au contraire, le Bṛhatkathāsaritsāgarasāra, réplique du précédent, est en sanskrit ». Ces mots d'un moderne, à eux seuls, pouvaient n'être qu'une opinion ; quand je les ai rencontrés, postérieurement à mes propres observations, ils m'ont paru valoir une preuve. Enfin, le titre abrégé *Bṛhatkathāsārasaṃgraha* paraît avoir toujours servi, concurremment avec celui de *Kathāsaritsāgara* pour désigner l'œuvre de Somadeva. G. Oppert a relevé, dans la bibliothèque du *maṭha* de Çṛṅgeri, un Bṛhatkathāsārasaṃgraha (*Lists of sk. mss. in private libraries of Southern India*, II, 4576), qu'il n'a pas autrement identifié. Or, toutes recherches faites [2], cette bibliothèque ne renferme, en fait de Bṛhatkathā manuscrite ou prétendue telle, qu'une copie lithographiée du Kathāsaritsāgara. Il est à présumer qu'à l'époque de la visite d'Oppert, cette copie portait la suscription *Bṛhatkathāsārasaṃgraha*, par laquelle il fut induit en erreur.

Le Kathāsaritsāgara est partagé en 18 sections dont chacune se nomme un *lambhaka*. Le même mot sert à désigner les 18 livres de la Bṛhatkathāmañjarī. Nous aurons plus tard à en élucider le sens.

Les 18 « lambhakas » sont subdivisés en 124 « taraṃgas » (flots). L'emploi de ce terme doit être une originalité de Somadeva. On le retrouve dans la Bṛhatkathāmañjarī, où il désigne

1. Kâvyâdars'a, *ed. with Comment. by* Premachandra Tarkabâgis'a, Calcutta, 1863 (*Bibl. Ind.*) — Böhtlingk a rendu hommage à la valeur exceptionnelle de ce commentaire (*Daṇḍin's Poetik*, p. VI).

2. Par l'intermédiaire de MM. J. Bloch et Narasimhacharya, Officer in charge of Archaeological Researches in Mysore.

les deux premières parties du premier livre; mais il a dû y être introduit par les copistes, les autres subdivisions des livres dans Kṣemendra s'appellant « gucchas ». *Taraṃga* ne s'entend que grâce au titre. Mais il ne faut pas l'interpréter « flots des rivières » qui concourent à former l'Océan; il désigne les larges vagues qui découpent la surface de la mer en bandes alternativement brillantes et sombres, surtout quand la lune en illumine la crête de sa clarté blanche. On lit dans la praçasti (v. 13) : « Que cet Océan des rivières des contes — l'Océan! — partagé en larges flots par Soma — la lune! — au pur éclat, charme le cœur des honnêtes gens! » [1]. Le nom de *taraṃga* était resté célèbre au Cachemire, puisque Kalhaṇa l'a ensuite emprunté.

Quant à l'idée même de découper chacun des livres en plusieurs chapitres, elle n'est pas de Somadeva. Kṣemendra en fait quelquefois autant, quand les livres sont longs. Mais Somadeva n'a pas dû respecter les subdivisions de l'original; les siennes ne corcordent pas toujours avec celles de Kṣemendra et la praçasti lui attribue formellement la division en « taraṃgas ».

Les « taraṃgas » sont simplement numérotés et ne portent pas de nom spécial. Les « lambhakas » au contraire, sont désignés chacun par un nom, suivant une table dressée par Somadeva lui-même (I, 4-9) :

| | |
|---|---|
| 1 Kathāpīṭha. | « Livre de base ». |
| 2 Kathāmukha. | « Livre d'introduction ». |
| 3 Lāvānaka. | « Livre du Lāvānaka » (nom de pays, sur les frontières du Magadha). |
| 4 Naravāhanadattajanana. | « Livre de la naissance de Naravāhanadatta ». |
| 5 Caturdārikā. | « Livre des quatre épouses » ? (ce sont probablement Candraprabhā et ses trois sœurs, femmes de Çaktivega). |

1. pravitalataraṃgabhaṅgiḥ Kathāsaritsāgaro viracito 'yam | Somenāmalarucinā hṛdayānandāya bhavatu satām || L'édition de Bombay porte *-malinā* au lieu de *-rucinā*; c'est une glose pour expliquer le terme *amalaruci* appliqué à Somadeva.

| | |
|---|---|
| 6 Madamañcukā. | « Livre de Madamañcukā » (nom d'héroïne). |
| 7 Ratnaprabhā. | « Livre de Ratnaprabhā » (nom d'héroïne). |
| 8 Sūryaprabha. | « Livre de Sūryaprabha » (nom d'un empereur des Vidyādharas). |
| 9 Alaṃkāravatī. | « Livre d'Alaṃkāravatī » (nom d'héroïne). |
| 10 Çaktiyaças. | « Livre de Çaktiyaças » (nom d'héroïne). |
| 11 Velā. | « Livre de Velā » (nom d'héroïne). |
| 12 Çaçāṅkavatī. | « Livre de Çaçāṅkavatī » (nom d'héroïne). |
| 13 Madirāvatī. | « Livre de Madirāvatī » (nom d'héroïne). |
| 14 Pañca. | « Livre des cinq » (cinq jeunes filles qui ont juré d'épouser Naravāhanadatta toutes ensemble). |
| 15 Mahābhiṣeka. | « Livre du sacre impérial ». |
| 16 Suratamañjarī. | « Livre de Suratamañjarī » (nom d'héroïne). |
| 17 Padmāvatī. | « Livre de Padmāvatī » (nom d'héroïne). |
| 18 Viṣamaçīla. | « Livre de Viṣamaçīla » (= Vikramāditya). |

## ANALYSE CRITIQUE DU KATHĀSARITSĀGARA

Le Kathāsaritsāgara se compose d'une histoire-cadre dans laquelle s'insèrent d'autres histoires racontées par les personnages de la première, lesquelles souvent en contiennent d'autres, et ainsi de suite. Ce type de composition, commun dans la littérature indienne, mais non dans sa période la plus ancienne, et connu sous le nom de « roman à tiroirs », comporte un élément fixe, le cadre, et des éléments mobiles et variables, les contes accessoires : d'une part, ils sont aisément interchangeables, de l'autre, ils peuvent être différents selon les versions d'une même œuvre, sans que celle-ci ait perdu le droit de

conserver son titre. Il va de soi que c'est l'histoire-cadre, surtout quand elle n'est pas un simple prétexte à contes variés, mais possède en elle-même un grand intérêt, comme c'est le cas dans le Kathāsaritsāgara, qui a le plus de chance de remonter à l'auteur primitif. En tout cas, c'est celle dont l'étude importe le plus pour critiquer la composition du poème.

Nous sommes forcés de donner une analyse assez détaillée du Kathāsaritsāgara. Si nous nous bornions à renvoyer au texte, notre discussion ensuite emporterait moins facilement la conviction. Les matières sont si variées et si touffues qu'on n'en peut saisir aisément les rapports qu'après une longue fréquentation; on les connaît généralement par fragments, mais on les a rarement embrassées dans l'ensemble. Aussi notre analyse, qui sera constamment critique, aura, je crois, tout l'attrait de la nouveauté. Celles que Brockhaus a données autrefois sont partielles et ont plutôt pour objet de faire connaître le contenu que d'étudier le lien des parties entre elles et le caractère de chacune. Celles de Wilson (*Works*, *repr.*, *Essays*, I, 156-268; II, 109-159), qui ont le même objet, sont surtout des prétextes à noter les analogies entre les récits du Kathāsaritsāgara et les contes persans et arabes; à cet égard, les notes jointes à la traduction de M. Tawney leur ont enlevé tout intérêt.

### 1. KATHĀPĪṬHA (*tar.* I-VIII).

Ce livre contient seulement la légende de Guṇāḍhya et ses annexes, que nous avons déjà étudiées. Le terme qui le désigne fait double emploi avec celui de *Kathāmukha*, nom du 2e livre.

Si la légende du Guṇāḍhya a eu pour premier élément une section de l'Introduction de la Bṛhatkathā originelle, comme nous l'avons déclaré probable, elle avait quelque droit au titre de *Kathāmukha*, Mais d'une part, elle était devenue trop évidemment extérieure au poème pour qu'on pût lui donner un nom impliquant qu'elle en fait partie; de l'autre, quand elle est venue s'agréger au début de la Bṛhatkathā, le titre de Kathāmukha n'était pas vacant; le premier livre du recueil en avait hérité. Elle a donc reçu un nouveau nom, signifiant aussi, quoique moins strictement, « Introduction ».

2. KATHĀMUKHA (*tar.* IX-XIV).

Après avoir promis les faveurs de Çiva à qui lira son livre, l'auteur, sans autre préambule, entame l'histoire d'Udayana, roi des Vatsas, à Kauçāmbī.

Il naquit de la race des Pāṇḍavas; son grand-père était Çatānīka, son père Sahasrānīka, sa mère Mṛgāvatī, fille du roi d'Ayodhyā, Kṛtavarman. Mṛgāvatī, pendant sa grossesse, a eu envie d'un bain de sang; le roi lui a fait préparer de l'eau rougie par une teinture; pendant qu'elle s'y baigne, couverte d'une étoffe rouge, un grand oiseau — tel Garuḍa venant ravir un malheureux nāga paré du voile rouge des victimes — fond sur elle et l'enlève. Il l'abandonne sur une montagne écartée; un ermite la recueille, la conduit à l'ermitage de Jamadagni. C'est là qu'elle accouche d'un fils, Udayana. L'ermite élève l'enfant jusqu'à sa quatorzième année. Vasunemi, frère de Vāsuki, roi des Nāgas, lui fait présent d'un luth merveilleux. Enfin, grâce à un bracelet dont la romanesque histoire rappelle les artifices les plus usés du théâtre, Sahasrānīka découvre la retraite de sa femme et de son fils, va les chercher, sacre Udayana et se fait ermite dans le Himālaya. Tout cela est brièvement conté et occupe le *tar.* IX (5-90) et le *tar.* X (201-217). L'histoire de l'enfance d'Udayana y est extrêmement résumée (IX, 68-82). Elle devait exister ailleurs, apparemment dans la Bṛhatkathā elle-même, beaucoup plus développée. Outre l'art de jouer merveilleusement du luth, Udayana avait appris des Nāgas l'art de conjurer les effets des poisons, comme nous le voyons dans Priyadarçikā [1]; le commentaire nous dit même, à ce propos, qu'il avait visité le monde souterrain, « Nāgaloka » (et cf. B. K. M. 2, II, 56-60; B. K. Ç. S., V, 111 sq.).

Udayana s'adonne aux plaisirs, surtout à la chasse et à la musique. Le roi d'Ujjayinī, Caṇḍamahāsena, le voudrait pour gendre. Espérant que sa fille Vāsavadattā le séduira, il lui envoie un message : « Viens donner des leçons de luth à ma fille — Qu'elle vienne en prendre ! » répond Udayana choqué. Il songe à déclarer la guerre à Caṇḍamahāsena. Son ministre Yaugandharāyaṇa, pour l'en détourner, lui cite quelques traits

1. A la fin du 4e acte.

de l'histoire de ce roi : Caṇḍamahāsena est un homme terrible : son glaive est présent de Durgā ; il possède le redoutable éléphant Naḍāgiri ; il a enlevé sa femme Aṅgāravatī après avoir tué son père, le daitya Aṅgāraka ; outre une fille, il a deux fils, Gopālaka et Pālaka (*tar* XI, 83 v.). Le récit continue à être vivement mené.

Caṇḍamahāsena, furieux, veut s'emparer d'Udayana. Il fait fabriquer un gros éléphant de bois, l'emplit de soldats et le laisse dans les forêts du Vindhya. Udayana lui donne la chasse comme à une bête véritable, est capturé par les soldats, emmené à Ujjayinī et enchaîné. Il donne de force des leçons à Vāsavadattā. Ses ministres Yaugandharāyaṇa et Vasantaka partent pour le délivrer. Après avoir négocié une alliance avec les Pulindas, qui hantent les forêts du Vindhya, ils s'introduisent dans le palais de Caṇḍamahāsena sous des déguisements magiques, comme chanteurs et danseurs. Udayana est enchaîné dans la salle de musique ; ils se font reconnaître de lui seul (*tar*. XII, 1-77 ; le reste du *tar*., 78-194, contient un hors-d'œuvre).

Cependant Vāsavadattā s'est éprise d'Udayana. Quelle plus belle vengeance que de l'enlever ? Avec l'aide des deux ministres, on enivre une nuit les gardes du parc aux éléphants ; les fugitifs montent sur l'éléphante Bhadravatī et prennent le large. Leur fuite se découvre ; Pālaka, monté sur l'éléphant Naḍāgiri, les a vite rattrapés, mais sur les instances de son frère Gopālaka, qui discerne mieux les véritables intérêts de la famille, il les laisse aller. Au bout de soixante-trois yojanas, Bhadravatī tombe morte ; c'était une vidyādharī incarnée qui, reprenant sa forme première, prédit le succès à Udayana. Voilà les fugitifs sans monture, en pleine forêt ; ils y périraient de la main des brigands, sans le secours des fidèles Pulindas. On apprend enfin que Caṇḍamahāsena s'est calmé et accorde sa fille à Udayana (*tar* XIII, 1-53 et 196 ; les v. 54-195 contiennent un hors-d'œuvre). La narration est toujours très serrée.

Udayana et Vāsavadattā rentrent enfin à Kauçāmbī. Ils y sont suivis par Gopālaka qui vient procéder aux cérémonies du mariage de sa sœur. Celles-ci achevées, Gopālaka s'en retourne, devant se marier lui aussi (XIV, 1-36 ; 58-64). Les aventures ultérieures d'Udayana sont résumées en quelques vers. Il est

fort inconstant et Vāsavadattā s'en offusque. Il a une intrigue avec la servante Viracitā, épouse secrètement une princesse prisonnière, Bandhumatī, dont Gopālaka avait fait présent à sa sœur et qu'elle cachait sous le nom de Mañjulikā. La jalousie de Vāsavadattā lui rendrait la vie impossible, sans les bons offices de la religieuse Sāṃkṛtyāyanī. Cette matière, très résumée ici (XIV, 65-75), a dû être auparavant fort riche, comme en témoigne la littérature dramatique (Priyadarçikā, Ratnāvalī, et aussi, quoique les héros portent d'autres noms, Mālavikāgnimitra).

Ce livre s'achève ici : C'est un des moins chargés de hors-d'œuvre. Nous y comptons cependant : l'histoire de *Çrīdatta et de Mṛgāṅkavatī*, contée à Sahasrānīka (x, 6-200), celle de *la vengeance de Lohajaṅgha*, contée par Vasantaka à Vāsavadattā (XII, 78-194), celle de *Devasmitā*, contée par le même à la même, dans laquelle sont contenues celle de *la rusée Siddhikarī* et celle de *Çaktimatī* (XIII, 54-195), celle du petit infirme *Bālavinaṣṭaka*, contée par le ministre Yaugandharāyaṇa à son collègue Rumaṇvat (XIV, 37-57), et celle de *Ruru*, contée par Vasantaka à Vāsavadattā (XIV, 76-87).

Ces histoires ont à peine un lien avec le reste du récit; ainsi celle de Devasmitā est introduite sous le vain prétexte d'augmenter l'amour de Vāsavadattā pour son mari. Elles constituent cependant plus de la moitié de ce livre (492 v. sur un total de 871). Mais qu'on les supprime ou qu'on les change, le fond n'en souffrirait nullement. Il y gagnerait plutôt, car elles l'écrasent. L'histoire d'Udayana a été visiblement étriquée. Cela s'est fait au profit des contes accessoires qui sont au contraire complaisamment développés dans toutes leurs parties.

Une autre observation s'impose. Le titre annonçait une Introduction; *kathāmukha* signifie « prologue ». Nous voyons par le Pañcatantra (Kosegarten, p. 5) qu'il sert à présenter le narrateur. Or le *Kathāmukha* du Kathāsaritsāgara ne présente personne comme narrateur — le récit commençant avec ce livre même — et n'introduit rien du tout. C'est simplement le 1er chapitre de la vie d'Udayana qui va être poursuivie, sans solution de continuité, au livre suivant. J'en conclus que ce titre, qui appartenait au livre Ier de la Bṛhatkathā primitive,

s'est conservé parce qu'il était traditionnel, mais que la matière a été complètement changée.

3. LĀVĀNAKA (*tar*. XV-XX).

Yaugandharāyaṇa et Rumaṇvat se désolent parce qu'Udayana, quoiqu'issu de la race des Pāṇḍavas, ne possède qu'un coin de la terre. Il ne s'adonne qu'aux femmes, à la chasse et à l'alcool. Que faire pour accroître son empire? Ils connaissent les ruses puériles des traités de politique! Ils rangeront le Magadha sous la suzeraineté d'Udayana en le mariant avec Padmāvatī, fille de Pradyota, roi du Magadha. Mais Pradyota acceptera-t-il pour gendre un roi déjà marié? Il faudrait, dit Yaugandharāyaṇa, cacher Vāsavadattā, mettre le feu à sa maison et la faire passer pour morte. Gopālaka sera du complot. On va d'abord conduire la cour sur les frontières du Magadha, dans le Lāvānaka. Udayana se laisse emmener, grâce au prétexte que le Lāvānaka est un pays de belles chasses. Au moment du départ, l'ermite Nārada lui prédit qu'il aura un fils destiné à l'empire des Vidyādharas (*tar*. XV, 1-11 ; 19-29; 55-62; 80-83 ; 95-96 ; 103-134 ; 140-149).

Vāsavadattā se prête à cette comédie. Yaugandharāyaṇa, expert en magie, transforme Vāsavadattā en une brāhmaṇī, qui s'appellera Āvantikā, et Vasantaka en un brâhmane borgne; ils partent, lui troisième, pour la capitale de Pradyota. Aussitôt Rumaṇvat met le feu à la maison et se lamente sur la mort de la reine. Voilà Udayana dans les larmes! Cependant les voyageurs sont bien reçus par Padmāvatī qui se prend d'amitié pour la fausse Āvantikā. Pradyota, apprenant la mort de Vāsavadattā, accorde à Udayana la main de sa fille, que les ministres avaient eu la précaution de lui faire demander par avance. On presse Udayana d'accepter. Il arrive, se marie et ramène toute la cour dans le Lāvānaka. Là, le complot se découvre, mais Padmāvatī n'en garde pas rancune (*tar*. XVI, 1-35; 43-123). La narration est très serrée.

Cependant Pradyota est furieux; un message de Padmāvatī le calme et il se déclare vassal d'Udayana. Caṇḍamahāsena aussi accepte la situation. Toute la cour retourne à Kauçāmbī (*tar*. XVII, 1-3 ; 31-32 ; 45-63 ; 148-171. Beaucoup de hors-d'œuvre).

Grande fête et distribution de présents. Une enquête judiciaire amène la découverte du trésor des Pāṇḍavas, gardé dans les bois par un yakṣa. Udayana, rentré en possession du trône miraculeux de ses pères, se déclare prêt à conquérir la terre. Il commencera par l'Orient, comme les Pāṇḍavas. Tout lui arrive à souhait : Çiva, en songe, vient encore de lui prédire un fils qui sera empereur des Vidyādharas. Il fait Gopālaka roi du Videha et Siṃhavarman, frère de Padmāvatī, roi des Cedis, puis se met en campagne. Brahmadatta, roi de Bénarès, rend son pays sans combat. De là, Udayana conquiert l'Orient jusqu'à la mer, puis le Sud, remonte à l'Ouest, occupe le Sindh, défait les Mlecchas, les Turuṣkas, les Perses et les Hūṇas. Le roi du Kāmarūpa lui envoie son hommage. Enfin Udayana fait un retour triomphal à Kauçāmbī (*tar.* xviii, 1-68 ; xix, 1-15 ; 50-118 ; xx, 1-6 ; 218-230. Énorme proportion de hors-d'œuvre).

Dans ce livre, le nombre et la dimension des contes accessoires vont croissant. Sur un total de 1198 v. ils en occupent 785. Ceux du *tar.* xv, *l'ascète hypocrite* (xv, 12-18), *Unmādinī* (xv, 30-54), *le couple d'amants qui moururent d'être séparés* (xv, 63-79), *Puṇyasena* (xv, 84-94), enchâssés dans la discussion entre Yaugandharāyaṇa et Rumaṇvat, sont brefs et bien amenés par la situation ; l'histoire de *Sunda et d'Upasunda* (xv, 135-139), contée par Nārada, n'est qu'un exemple donné en passant. Le *tar.* xvi est presque pur de toute contamination, l'histoire de *Kuntī* (xvi, 36-42) n'étant qu'une courte anecdote. Mais le *tar.* xvii est presque tout entier en hors-d'œuvre : histoires d'*Urvaçī* (xvii, 4-30), de *Vihitasena* (xvii, 33-44), de *Somaprabhā*, et d'*Ahalyā* (xvii, 64-147). Le *tar.* xviii, en ce qui concerne Udayana, existe à peine ; il est rempli par la longue histoire de *Vidūṣaka à la cour du roi d'Ujjayinī Ādityasena* (xviii, 69-407). Le *tar.* xix est, sauf l'histoire de *Devadāsa* (xix, 16-49), en majeure partie consacré à Udayana, mais il est le plus court du livre. Enfin le *tar.* xx est franchement réservé à un vaste conte amené de la manière la plus artificielle. Udayana n'a pas confiance en son vassal Brahmadatta ; pour le rassurer, Yaugandharāyaṇa lui conte l'histoire de *Phalabhūti*, dans laquelle est enchâssée celle de *Kuvalayāvalī* qui contient celle de la *naissance de Kārtikeya* et celle de *Sundaraka* (xx, 7-228).

Ce livre se prêtait mieux que le précédent à l'introduction de matières accessoires. L'enfance d'Udayana, son mariage avec Vāsavadattā étaient un sujet très riche. Il fallait le respecter en grande partie, tout en le résumant le plus possible. Le 3e livre, au contraire, ne contient guère que l'histoire du mariage de Padmāvatī. Elle est ancienne et célèbre (cf. ce que nous savons du Svapnavāsavadatta (l'incendie) et Ratnāvalī); mais elle est assez simple. Il était plus facile de la resserrer pour faire place à d'autres contes.

Quant au bref récit des conquêtes d'Udayana, je le trouve fort suspect. Sa très faible étendue n'est nullement en rapport avec l'importance de pareilles aventures dans la carrière d'Udayana; il n'occupe que la fin du *tar.* XIX. Si décidé à abréger qu'on suppose l'auteur, il est inexplicable qu'il ait tant réduit une matière qui aurait dû être abondante. Sauf en ce qui concerne Brahmadatta, nul détail précis sur les pays conquis, ni sur les exploits du vainqueur; ils sont célébrés en quelques phrases vagues, de la plus banale rhétorique. Mais quels étranges ennemis on lui attribue! Passe encore pour les Mlecchas : le nom est ancien et peut être vague, quoique je le soupçonne de désigner ici, comme chez Tāranātha, les Mahométans! Mais que dire des autres? Un roi des temps légendaires combat les Perses, (le nom de *Pārasīka* est tardif), les Turuṣkas et les Hūṇas surtout, lesquels n'ont pas fait leur apparition avant la seconde moitié du Ve siècle! Si Guṇāḍhya avait prêté à son Udayana des victoires sur des peuples envahisseurs, il l'eût montré triomphant des Yavanas et des Çakas! Il y a ici supercherie! C'est un Cachemirien qui parle et presque un contemporain de Somadeva! Il a dans la mémoire les luttes des siècles les plus proches sur les frontières Ouest et Nord-Ouest de l'Inde.

L'itinéraire d'Udayana constitue un *pradakṣiṇa*; il fait le tour de l'Inde en ayant toujours le centre du pays à sa droite. Cette campagne est ordonnée comme un pèlerinage. Enfin, avant de boucler son *pradakṣiṇa,* Udayana monte à Alakā, la ville de Kuvera. Comment cela? Quand les hommes rendent visite aux dieux sur les montagnes saintes, ce sont des chars aériens qui les y emportent; la chose est tellement connue qu'il est inutile d'en fournir des références. Rien de pareil ici. Cependant je note que précisément les contes du *tar.* XX roulent en partie sur

des charmes destinés à voler par les airs. Pourquoi ces contes sont-ils placés à cet endroit du livre? Serait-ce qu'une vieille tradition associait au récit de la campagne d'Udayana quelque histoire de navigation aérienne? La visite à Kuvera semble l'indiquer. En ce cas, la prétendue campagne de conquêtes pourrait bien n'avoir été dans la Bṛhatkathā originelle qu'un fantastique pèlerinage aérien et se confondre avec l'épisode de cette nature mentionné au livre suivant. Cela me paraît d'autant plus probable qu'il n'est plus jamais question de ces conquêtes. Mieux encore, quand Udayana veut quitter ce monde (*tar.* CXI) et qu'il lègue ses biens à Gopālaka, il n'a rien autre à lui laisser que Kauçāmbī; Gopālaka, à son tour, cède le pouvoir à son frère Pālaka, déjà roi d'Ujjayinī; le royaume est toujours strictement borné aux pays des Vatsas; il n'est pas question de suzeraineté sur d'autres lieux (CXI, 74, 92).

4. NARAVĀHANADATTAJANANA (*tar.* XXI-XXIII).

Udayana vit dans les plaisirs. Nārada lui révèle que Vāsavadattā est l'incarnation d'une parcelle de Gaurī et qu'elle aura un fils qui sera l'incarnation de Kāma. Cependant Vāsavadattā n'a nul espoir de maternité. Une brāhmaṇī, Piṅgalikā, abandonnée par son mari, vient avec ses deux enfants demander asile. Vāsavadattā l'envie parce qu'elle est mère. Après le récit de ses aventures, qui n'ont qu'un lointain rapport avec le désir de la maternité, elle lui fait retrouver son beau-frère Çāntikara et dote ses enfants. Une autre fois, elle envie une pauvre femme de potier parce qu'elle a cinq enfants. Udayana ordonne des observances en l'honneur de Çiva [1]. Le couple royal a un songe favorable, fort banal (*tar.* XXI, 1-53; 108-148).

Ce livre est vraiment celui des songes. Vāsavadattā enceinte ne rêve que vidyādharas et vidyādharīs. Comme eux elle veut voyager par les airs; Yaugandharāyaṇa pourvoit à ses désirs par diverses machines. Grâce à un songe encore, elle fait rendre par le roi bonne justice sur la plainte qu'une femme porte faussement contre son mari. Enfin elle accouche d'un fils. Une voix céleste l'appelle Naravāhanadatta, futur empereur des Vidyādharas. En même temps sont nés les fils des ministres.

1. Sur l'invraisemblance de ce détail, v. *infra*, IIIe partie. chap. II.

Marubhūti de Yaugandharāyaṇa, Hariçikha de Rumaṇvat, Tapantaka de Vasantaka, Gomukha de Nityodita ou Ityaka (*tar.* xxii, 1-15 ; 258-259 ; xxiii, 1-30 ; 52-94).

Peu de hors-d'œuvre dans ce livre. L'histoire de *Devadatta* (xxi, 54-101), contée par Piṅgalikā, est assez courte ; de même celle de *Siṃhaparākrama* (xxiii, 31-51). Mais il contient (xxii, 16-257) la belle histoire de *Jīmūtavāhana*, *fils de Jīmūtaketu*, issue des Avadānas, utilisée par Harṣa dans le Nāgānanda et universellement populaire dans les pays bouddhistes. Il n'y a d'ailleurs aucune raison pour qu'elle soit placée là plutôt qu'en un autre livre. — Etendue des contes accessoires : 311 v. sur 501.

5. CATURDĀRIKĀ (*tar.* XXIV-XXVI, au total 820 v.)

Ce livre est entier hors — ou à côté du sujet. Il est consacré à l'histoire de *Çaktivega*, prince des Vidyādharas. Elle est naïvement introduite : Çaktivega sait, grâce à sa science magique, que Naravāhanadatta est son futur empereur ; il vient le voir (*tar.* xxiv, 1-18 ; xxvi, 286-289). Sur la demande d'Udayana, il consent à raconter sa propre histoire ; elle pourrait s'intituler : « Comment on devient vidyādhara ». Dans son cas, la condition essentielle fut d'arriver dans les pays des Vidyādharas, à la Cité-d'Or, et d'épouser Candraprabhā et ses trois sœurs, filles d'un roi des Vidyādharas : la faveur de la destinée et un oiseau qui l'a pris sur son dos y ont pourvu (xxvi, début). Il semble que ce conte doive nous donner un avant-goût des aventures de Naravāhanadatta. Celles de Çaktivega ont un caractère à la fois fantastique et populaire. Jeune brâhmane, il a parcouru la terre à la recherche de la cité miraculeuse et il a eu d'extraordinaires vicissitudes. Nous retrouverons dans la Bṛhatkathā népâlaise la mention des oiseaux gigantesques qui portent les voyageurs aventureux au pays de l'or. C'est un thème commun de conte populaire (Histoire vraie, de Lucien; Mille et une nuits) ; l'oiseau est le rokh des contes arabes (*Merveilles de l'Inde*, viii). Il n'y a aucune raison *a priori* ni pour suspecter l'origine de ce conte ni pour admettre sans restriction qu'il a fait partie de la Bṛhatkathā originelle. Ce qui est sûr, c'est qu'il a pu à la fois emprunter des traits à l'histoire de Naravāhanadatta et lui en prêter. Quoiqu'il en soit, sa place dans le Kathā-

saritsāgara est purement arbitraire. C'est une de ces matières flottantes qui pouvaient s'intercaler n'importe où ; elle forme un bloc, ayant son unité propre, aisément détachable.

Comme les autres livres, celui-ci contient des contes accessoires, deux qui n'ont aucune raison particulière de s'y trouver : celui de *Çiva et Mādhava* (XXIV, 82-199) et celui de *Harasvāmin* (XXIV, 206-227) ; deux qui y sont logés à cause de l'analogie des sujets, celui d'*Açokadatta et de Vijayadatta* (XXV, 74-294) et celui de *Devadatta* (XXVI, 195-255) ; ils ont pour héros des personnages qui, comme Çaktivega, ont conquis la dignité de vidyādharas.

6. MADANAMAÑCUKĀ (*tar.* XXVII-XXXIV).

Jusqu'ici nous n'avons eu à faire sur les défauts de composition et le manque de proportion des parties que des observations de détail. Les livres 2 à 4 forment une suite ininterrompue. Sans doute, partout où s'est offert un joint propice, s'est inséré un conte dont la présence a été souvent mal justifiée ; néanmoins ces trois livres ont une unité incontestable. Ils présentent, dans un ordre chronologique rigoureux, la succession des aventures d'Udayana depuis sa naissance jusqu'à celle de son fils. Nous n'aurions à faire au plan suivi par l'auteur qu'un reproche général : puisque le sujet doit être l'histoire de Naravāhanadatta, il eût mieux valu introduire le futur vidyādhara déjà né, puis, avant de raconter sa vie, exposer ses antécédents paternels. La faute n'est pas grave ; elle n'a d'autre inconvénient que de concentrer notre attention sur le seul Udayana et de nous faire trop longtemps oublier qu'il n'est pas le vrai héros du poème. Mais c'est là faute de goût plutôt que de logique.

La place du 5^e^ livre est plus critiquable : l'auteur n'a pas eu assez le soin d'empêcher qu'on oubliât ses héros. Mais ce qui nous réserve un plus grand étonnement, c'est le début du 6^e^ livre.

Entre ce livre et les précédents il y a une faille. Il n'est pas une suite, mais un commencement ! Après les vers de propitiation usuels, Somadeva ajoute : « Écoutez maintenant le « roman d'aventures célestes qui va suivre ; c'est Naravāhana- « datta, après son accession au trône des Vidyādharas, qui, « parlant de lui-même à la troisième personne, l'a raconté de

« sa propre bouche en reprenant depuis le début, sur la prière « que lui firent les maharṣis et leurs femmes, à telle et telle « occasion [1] ». Jusqu'ici c'était l'auteur qui parlait en son propre nom et nous nous en étonnions ; nous demandions un narrateur : le voilà ! Il n'est pas extraordinaire que Naravāhanadatta conte lui-même son histoire. Mais cette mention ici est bizarre. Puisque ce n'est pas lui qui parlait auparavant, pourquoi l'auteur dit-il qu'il reprend dès le début ? En fait, ce n'est pas vrai : Naravāhanadatta va continuer le récit à partir du point où nous l'avions laissé. Faut-il entendre que, dans le Kathāsaritsāgara, l'histoire n'est pas réellement mise dans la bouche de Naravāhanadatta, mais que cependant elle est censée n'avoir été connue que par ses confidences aux ṛṣis ? Cela implique au moins que, dans une version plus ancienne, il était en effet le narrateur. La version cachemirienne diffère donc sur ce point de la Bṛhatkathā, et l'auteur a l'air de le savoir ! Enfin pourquoi ne nous a-t-il pas averti plus tôt ? et pourquoi le fait-il précisément à cette place ? Nous ne nous serions doutés de rien, puisque Naravāhanadatta parle de lui-même à la troisième personne. Une tradition bien établie mettait dans la bouche de Naravāhanadatta le récit de ses propres aventures ! Cette particularité ne cadre plus du tout avec le plan de la Bṛhatkathā cachemirienne, mais la trace en a subsisté ; peut-être était-elle tellement connue qu'on ne pouvait s'abstenir de la rappeler. Si la mention en est restée à cette place, au début de l'histoire de Naravāhanadatta, c'est que cette histoire était, plus que celle d'Udayana, la matière propre de la Bṛhatkathā. C'est ici le vrai début de l'œuvre.

Allons plus loin. Si la Bṛhatkathā, dans un des premiers chapitres, mettait en scène Naravāhanadatta parmi les ṛṣis et lui prêtait le récit de ses aventures, les occasions dans lesquelles il était interrogé devaient être indiquées. Ce point est laissé ici à dessein dans le vague. Nous allons le préciser cependant, grâce au Kathāsaritsāgara lui-même, car le détail s'y trouve expressément mentionné (*lambh.* 16, *tar.* CXI et CXIII) ! Naravā-

1. Ityādidivyacaritaṃ kṛtvātmānaṃ kilānyavat | prāptavidyādharaiçvaryo yad ā mūlāt svayaṃ jagau || Naravāhanadatto 'tra sapatnīkair maharṣibhiḥ | pṛṣṭaḥ prasaṅge kutrāpi tad idaṃ çrṇutādhunā || (K. S. S., XXVII, 3-4).

hanadatta, après avoir appris la mort de son père, s'est rendu avec toute sa cour de vidyādharas sur le Mont-Noir, à l'ermitage de Kaçyapa, où vit parmi les ṛṣis son oncle Pālaka ; il y passe la saison des pluies. C'est là qu'il est interrogé par les ṛṣis et qu'il leur répond. Au 16e livre, quand on nous raconte la visite de Naravāhanadatta à Kaçyapa et qu'on mentionne les questions des ṛṣis, il est évident que ce ne peut-être lui qui parle. Pourtant, si l'on croit le début du 6e livre, ce serait toujours lui ! L'incohérence est ici éclatante. Le moyen d'y remédier l'est aussi. Le 16e livre contient des matières appartenant au début de la Bṛhatkathā primitive; elles étaient placées avant le point où Naravāhanadatta commence à parler; c'est, au moins en partie, un livre d'introduction. Le plan a donc été profondément altéré. D'ailleurs ce n'est pas Somadeva qui en est responsable ; il a conservé ici une trace indéniable de l'incohérence de son modèle.

Analysons le 6e livre.

Naravāhanadatta passe sa jeunesse avec les fils des ministres de son père, s'instruisant dans toutes les sciences et jouant dans des jardins; il devient distingué en beauté et en vertu (*tar.* XXVII, 5-9). Cinq vers sur l'enfance de Naravāhanadatta, de la plus grande banalité! Et c'est fini ; nous ne le retrouverons plus qu'adolescent déjà, six chapitres plus loin. Que l'auteur ne sache rien nous dire sur l'enfance du futur roi des Génies, nous avons peine à l'admettre.

Qu'a-t-il donc à nous conter dans ce livre? Dès le v. 10 du *tar.* XXVII, sans préambule, il commence : « A ce point de l'histoire, écoutez ce qui arriva. Il y avait une ville, Takṣaçilā, sur les sables de la Vitastā... », et il entame l'énorme histoire du *roi bouddhiste Kaliṅgadatta* et de sa fille Kaliṅgasenā. Nous verrons plus tard Kaliṅgasenā en rapport avec Udayana; pour le moment nous en sommes à une lieue. Kaliṅgadatta est le personnage le plus nul qu'on puisse imaginer; il ne lui arrive rien, sauf de convertir le jeune marchand Ratnadatta par des procédés puérils. Rien à dire de lui, sinon que c'est le plus pieux des rois bouddhistes, qu'il a une femme nommée Tārādattā et qu'il lui naît une fille qu'on appelle Kaliṅgasenā. Pour le surplus, il n'existe qu'afin de raconter ou d'écouter des histoires. C'est d'abord celle de *Dharmadatta et de sa femme Nāga-*

*çrī* (xxvii, 79-106), que raconte Tārādattā; son mari réplique par celle de *sept brâhmanes qui mangèrent une vache* (xxvii, 107-122), celle de *deux ascètes, un brâhmane et un caṇḍāla* (xxvii, 123-132), celle du *roi Vikramasiṃha et des deux brâhmanes* (xxvii, 133-207); il écoute ensuite de la bouche d'un moine, qui veut le consoler s'il lui naît une fille, l'histoire des *sept princesses pieuses* (xxviii, 13-42), qui contient celle du *prince qui s'arracha un œil,* dans laquelle est comprise celle de *l'ascète qui triompha de la colère*; enfin, de la bouche d'un brâhmane, l'histoire de *Sulocanā et de Suṣena* (xxviii, 71-95) — le tout très édifiant — ; après quoi il ne sera plus question du bon roi Kaliṅgadatta, sinon incidemment. Tout cela a occupé les *tar.* xxvii, 10-211 et xxviii, 1-99.

Ce cycle de pieux récits est d'esprit clairement bouddhique. L'histoire des sept princesses pieuses n'est autre que le Saptakumārikāvadāna (Burnouf, *Intr.*, p. 556). Le Kaliṅga est célèbre dans l'histoire du bouddhisme ; dans sa capitale, Dantapura, était déposée une des quatre dents canines du Buddha, la même, dit-on, qui se trouve aujourd'hui à Ceylan, et dont l'histoire défraye la chronique pâlie intitulée Dāṭhadhātuvaṃsa. Le roi du Kaliṅga et ses fils occupent une bonne place dans le Jātaka pâli. Si l'on veut bien reconnaître que ce cycle accuse un dessein d'édification tout à fait étranger en général aux récits du Kathāsaritsāgara, il apparaîtra qu'il a été introduit en bloc dans la compilation, en conservant son caractère original, et qu'il ne saurait avoir, dès le début, fait partie du roman d'Udayana et de Kaliṅgasenā.

Tout l'intérêt passe ensuite à Kaliṅgasenā. Cette fille d'un pieux roi est réservée à de tristes aventures galantes où elle sera plus victime que coupable. Une faute de sa vie antérieure pèse sur sa destinée : elle est l'incarnation de l'apsaras Surabhidattā, maudite par Indra parce que certain jour où ses devoirs l'appelaient auprès du dieu, elle s'est oubliée en galante conversation avec un vidyādhara. Ces antécédents lui valent l'amitié de l'épouse du fils de Kuvera, Nalakūbara, l'apsaras Somaprabhā, qui descend du ciel pour lui tenir compagnie; mais en même temps une fâcheuse propension à se laisser séduire. Somaprabhā, qui doit à son père, l'asura Maya, la connaissance de machines magiques, l'emmène dans son palais

où elle reçoit le privilège de ne pas vieillir, et achève de lui tourner la tête en lui vantant le roi Udayana comme le seul homme qui soit digne d'elle (*tar.* xxviii, 100-112; 154-155; 185-193; xxix, 1-68; 197-199). — Contes accessoires : *le prince et le jeune marchand qui lui sauve la vie* (xxviii, 113-153); *le brâhmane et le piçâca* (xxviii, 156-184); *Kīrtisenā et sa méchante belle-mère* (xxix, 69-196).

Cependant que Kaliṅgasenā est aimée du vidyādhara Madanavega et recherchée par le roi Prasenajit à qui ses parents voudraient la marier, elle ne rêve que d'Udayana. La trop complaisante Somaprabhā la transporte à Kauçāmbī. Elle fait savoir au roi qu'elle est venue pour l'épouser. Voilà ce roi volage fou de passion. Les reines sont fâchées, mais feignent l'indifférence. C'est le ministre Yaugandharāyaṇa qui se charge d'empêcher le mariage. Pourquoi? L'alliance de Kaliṅgadatta lui semble-t-elle déshonorante? Non sans doute, mais il craint qu'Udayana, occupé de son nouvel amour, ne néglige les affaires de l'Etat — singulier scrupule chez l'homme qui a machiné les mariages de Vāsavadattā et de Padmāvatī! Stylés par lui, les astrologues imposent à Udayana six mois d'attente. L'honnête Yaugandharāyaṇa espère bien, pendant ce délai, changer les sentiments du roi ou, au moins, faire tomber Kaliṅgasenā en quelque aventure qui la rende indigne de lui; il s'abouche, dans ce dessein, avec le brâhmane-rākṣasa Yogeçvara. Cependant le vidyādhara Madanavega prend un jour la forme d'Udayana, pénètre auprès de Kaliṅgasenā et l'épouse selon le mode des Gandharvas. Yogeçvara l'a vu; il instruit Yaugandharāyaṇa. Celui-ci, pour convaincre Udayana de l'indignité de Kaliṅgasenā, lui montre le vidyādhara auprès d'elle. Udayana fait un éclat. Tout s'explique, mais, après ce scandale, le mariage est difficile; Kaliṅgasenā elle-même a la sagesse de résister aux instances d'Udayana; elle se résigne à n'être que l'épouse du vidyādhara, ce qui équivaut à ne point avoir de mari, car, selon la loi des Vidyādharas, il doit la quitter : elle est enceinte. Elle vivra seule à Kauçāmbī. Il lui naît une fille, Madanamañcukā. Udayana, obéissant à une brusque inspiration de Çiva, déclare qu'elle sera la femme de Naravāhanadatta, en dépit des aventures de sa mère et de l'opposition des reines. On ne manque pas de nous avertir à ce propos que Madanamañcukā est l'incar-

nation de Rati comme Naravāhanadatta celle de Kāma, ou, plus exactement, que l'enfant de Madanamañcukā était en réalité un fils, mais que, sur l'ordre de Çiva, Prajāpati l'a enlevé dès sa naissance, pour le remplacer, sans que personne s'en aperçût, par l'incarnation de Rati. Au reste, le jeune prince est déjà amoureux d'elle, pour l'avoir vue une fois, bien qu'elle soit encore sur les bras de sa nourrice. Tout cela, coupé par de nombreux hors-d'œuvre, a rempli les *tar.* xxx, 1-71 ; 142-144 ; xxxi, 1-10 ; 33-96 ; xxxii, 1-41 ; 90-97 ; 191-196 ; xxxiii, 1-24 ; 75-105 ; 159-217 ; xxxiv, 1-9, 21-66 ; 90-103. — Les contes accessoires, sauf l'histoire d'*Indradatta* (xxxiv, 10-20), simple exemple bien placé, — sont étendus et n'ont qu'un faible lien avec le sujet : histoires de *Tejasvatī* (xxx, 72-141), dans laquelle est intercalée celle du *brâhmane Hariçarman* ; d'*Uṣā et d'Aniruddha* (xxxi, 11-32) ; de *Viṣṇudatta et de ses sept compagnons* (xxxii, 42-89) ; de *Kadalīgarbhā* (xxxii, 98-190), qui renferme celle du *roi et de la femme du barbier* ; de *Çrutasena* (xxxiii, 25-74), dans laquelle sont contenues celle des *trois frères brâhmanes* et celle de *Devasena et d'Unmādinī* ; de *l'ichneumon, du hibou, du chat et de la souris* (xxxiii, 106-130) ; du *roi Prasenajit retrouvant le trésor volé à un brâhmane* (xxxiii, 132-158) ; du *yakṣa Virūpakṣa* (xxxiv, 67-89).

Nous avons dû, pour être plus clair, couper notre analyse au milieu du *tar.* xxxiv. La fin est pleine de détails utiles. Tout ce qui précède, depuis le v. 9 du *tar.* xxvii, n'était que l'explication de « ce qui arriva à ce point de l'histoire » (cf. *supra*). Ici (xxxiv, 104) recommence l'histoire de Naravāhanadatta. Mais autant l'auteur a été prolixe sur le roman de Kaliṅgasenā, autant il abrège maintenant. En 161 vers, sans hors-d'œuvre, il est vrai, ou presque, il expédie toute la vie de Naravāhanadatta, depuis le jour où il a vu Madanamañcukā au berceau jusqu'à celui de son mariage, soit vraisemblablement dix ou douze ans ; au moment où s'ouvrira le livre 7, avec le *tar.* xxxv, Naravāhanadatta sera un homme. Cependant que d'évènements qui pourraient être détaillés ! Naravāhanadatta grandit ; il est sacré prince héritier et les fils des ministres reçoivent des charges auprès de lui ; des voix célestes désignent Gomukha comme son inséparable compagnon. Somaprabhā descend du ciel pour expliquer à Kaliṅgasenā qu'elle est en réalité une apsaras et

faire en faveur de Madanamañcukā un jardin merveilleux où des fêtes sont données à la cour. Le lendemain on visite un temple. Des femmes bien parées se présentent; ce sont toutes les sciences venues pour entrer en Naravāhanadatta; il se trouve le meilleur des joueurs de luth et le plus habile en tous les arts. Il demeure dans le beau jardin, où Kaliṅgasenā lui amène elle-même Madanamañcukā; il lui donne des leçons de musique et de danse. Un jour, il va au bois de Nāgavana. Je note ce détail, bien qu'ici il paraisse oiseux. Ce petit voyage n'entraîne d'ailleurs aucune aventure, sauf pour Gomukha qui inspire de l'amour à la femme d'un marchand et serait empoisonné par elle, furieuse d'être dédaignée, si, grâce à son esprit avisé, il n'éventait ses ruses. Là-dessus, Naravāhanadatta et ses amis tiennent une conversation sur la science politique, où l'on trace le portrait du bon roi. Cependant Madanamañcukā a vu descendre du ciel un vidyādhara qui l'a demandée en mariage; c'est un indice, selon Yaugandharāyaṇa, que les Vidyādharas cherchent à nuire à leur futur empereur. Kaliṅgasenā prie qu'on presse le mariage. Quoi de plus naturel? Pourtant Udayana refuse : en raison de la mauvaise réputation de Kaliṅgasenā, il voudrait un mariage secret, selon le mode des Gandharvas. Il faut que Çiva intervienne pour qu'il se décide à donner une fête officielle (*tar.* XXXIV, 104-265). — Hors-d'œuvre : *Çatrughna* (XXXIV, 181-187).

Cet énorme livre, qui contient 1518 vers, est dénué d'unité. Nous voyons par son titre et par la manière dont il se termine que son principal sujet est le premier amour, le premier mariage de Naravāhanadatta; mais la place faite ici à cet épisode ne répond nullement à sa célébrité. Rien, dans le Kathāsaritsāgara, n'est capable de la justifier : le récit est dénué d'intérêt, réduit aux faits essentiels; Madanamañcukā n'est qu'une enfant sans caractère et sans vie; Naravāhanadatta est le plus banal des amoureux. Où donc cette passion célèbre qui leur vaut d'être cités par Dhanika comme le type de l'amour éternel? Vraiment il faut que le Kathāsaritsāgara — ou son modèle — n'ait conservé que le squelette; la chair et le suc ont disparu. C'est trop résumer que se borner presque à reproduire les seules têtes de chapitres. Qu'est-ce autre chose en effet que ce voyage au bois de Nāgavana dont il est fait mention sans utilité apparente?

Vraisemblablement, il y a là le résidu d'un récit, d'un chapitre entier peut-être. Dans toute cette fin de livre, l'auteur se borne à dresser comme un sommaire; il y entasse diverses matières qui, plus détaillées, devaient être réparties sous plus d'un chef: enfance de Naravāhanadatta — ses études et ses jeux — sa consécration — ses entretiens avec ses amis, Gomukha surtout. J'ai peine à croire que la Bṛhatkathā n'ait rien contenu sur l'adolescence de cet ingénieux compagnon, qui saura toujours se tirer et tirer son maître des passes difficiles, la figure la plus originale et la plus vivante du poème. Ce qui de tout cela a été conservé se trouve comprimé à la fin du 6e livre et enchevêtré dans l'histoire du mariage de Madanamañcukā. Il fallait faire de la place au roman de Kaliṅgasenā qui, loin d'être étriqué comme le reste, se développe avec une énorme ampleur, accrue encore en apparence par l'étendue des hors-d'œuvre.

Il renferme plus d'une invraisemblance. A quoi bon Kaliṅgadatta, puisque ce père étrange n'intervient pas dans les aventures de sa fille? Quand Vāsavadattā se faisait enlever, quand Padmāvatī était dupée, leurs pères s'en montraient émus. Aucune autorité paternelle au contraire ne contrarie Kaliṅgasenā dans ses escapades. Quand elle est perdue de réputation et qu'il lui faut renoncer à Udayana, il n'est pas question pour elle d'un retour au logis familial; elle s'en irait « à l'étranger », si Udayana ne lui offrait asile à Kauçāmbī. Semble-t-elle seulement avoir un père, à ce moment? Quant à Somaprabhā, s'il n'était pas nécessaire que quelqu'un fît connaître Udayana à Kaliṅgasenā et amenât celle-ci de Takṣaçilā à Kauçāmbī, on pourrait supprimer ce personnage fantastique; l'intrigue amorcée, elle s'en va, pour ne plus reparaître qu'incidemment, à titre d'architecte des jardins merveilleux. Où les invraisemblances sont le plus frappantes, c'est dans l'histoire du mariage avorté entre le roi et Kaliṅgasenā et dans celle du mariage de leurs enfants. La raison qui faisait de Yaugandharāyaṇa un ennemi de Kaliṅgasenā était puérile; la conduite d'Udayana plus tard est incohérente : après avoir lui-même voulu le mariage de son fils, célébré des fiançailles solennelles et permis une éducation en commun, il a peur, dit-on, de l'opinion publique, hésite à accomplir ses promesses et cherche à réduire Madanamañcukā à la condition de concubine, du moins aux

yeux du monde ; c'est bien mépriser la petite fille du roi Kaliṅgadatta, la fille du vidyādhara Madanavega, la protégée des apsaras, l'incarnation de Rati ! Et quelle est, en cette occurrence, l'attitude des deux jeunes gens? Mystère. Le fond même de l'histoire a l'air singulièrement amputé et falsifié.

On trouvera peut-être que c'est trop regarder le Kathāsaritsāgara à la loupe, et chercher à l'auteur des chicanes qui ne seraient de mise qu'à l'égard d'un classique d'Occident. Je répondrai que la littérature indienne n'a jamais fait fi de l'ordre et de la logique, sinon en apparence, dans les vastes compositions qui doivent leur incohérence actuelle à plus d'une couche d'interpolations. Dans les œuvres conservées intactes, ou à peu près (je songe ici surtout aux drames et aux mahākāvyas), nous constatons — avec une imagination débridée, je le veux bien, selon notre goût étroit — un souci constant de la vraisemblance ; il ne nous frappe pas dans les sujets eux-mêmes, trop éloignés de nos conceptions occidentales, mais il est remarquable dans la conduite des narrations et des actions, dans l'art consommé des préparations, dont le théâtre fournit tant d'exemples. Nous devons supposer chez Guṇāḍhya les qualités de composition, de raison, sans lesquelles il n'y a pas d'œuvre d'art, et non les défauts opposés. Jusqu'à preuve du contraire, nous devons soupçonner que là où il y a incohérence, son œuvre a été altérée.

### 7. RATNAPRABHĀ (*tar.* XXXV-XLIII).

Un jour, Naravāhanadatta est prévenu par son ministre Tapantaka qu'une jeune fille descendue du ciel se tient au jardin, sous un açoka. Il va la voir. C'est la fille d'un roi des Vidyādharas, Hemaprabha, qui demeure sur le Himavat, dans la ville d'or de Kāñcanaçṛṅga ; les dieux lui ont prédit qu'elle épouserait Naravāhanadatta ; par curiosité elle est descendue sur la terre. Hemaprabha lui-même, accompagné de son fils Vajraprabha, arrive dans un char magique, demande Naravāhanadatta en mariage pour sa fille, l'emmène avec toute sa suite à Kāñcanaçṛṅga et le renvoie ensuite sur la terre, après les noces, avec sa nouvelle épouse (*tar.* xxxv, 1-31 ; 49-53 ; 92-164). — Contes accessoires : *Sattvaçīla et les deux trésors* (xxxv, 32-48) ; *Vikramatuṅga* (xxxv, 54-91).

Les *tar.* xxxvi à xli ne renferment que des contes faits par Ratnaprabhā et les jeunes amis de Naravāhanadatta, à diverses occasions, dont une seule intéressante : Gomukha plaisante Marubhūti, parce qu'il est ivre, et celui-ci répond par de faciles jeux de mots sur le nom de son ami ; la scène est très vivante — Histoires du *roi Ratnādhipati et de l'éléphant blanc Çvetaraçmi* (xxxvi, 8-132), qui renferme celle de *Yavanasena ;* de *Niçcayadatta* (xxxvii, 3-243), dans laquelle sont contenues celle de *Somasvāmin* et celle de *Bhavaçarman ;* du *roi Vikramāditya et de la courtisane* (xxxviii, 3-160), où s'intercale celle *de Vikramāditya et du perfide mendiant ;* de *Çrṅgabhuja et de la fille du rākṣasa* (xxxix, 3-245) ; de *Tapodatta* (xl, 13-23) ; de *Virūpaçarman* (xl, 26-31) ; du roi *Vilāsaçīla et du médecin Taruṇacandra* (xl, 42-114) ; du *roi Cirāyus et de son ministre Nāgārjuna* (xli, 9-60).

Cette première moitié du 7ᵉ livre n'a aucun lien avec le 6ᵉ. Personne ne s'étonne qu'une vidyādharī descende du ciel pour épouser Naravāhanadatta ; son voyage à Kāñcanaçrṅga semble le plus naturel du monde. Cependant il n'avait eu jusqu'ici que des aventures tout humaines. Quant à Madanamañcukā, il n'est plus question d'elle qu'une fois incidemment (xxxv, 164). Comment prend-elle ce second mariage ? Nous ne savons pas. Nous voyons Naravāhanadatta écoutant des histoires avec ses amis et « sa femme », mais cette femme est Ratnaprabhā. La solution de continuité entre les livres 6 et 7 est donc absolue.

Au *tar.* xlii, c'est comme un nouveau livre qui commence. Naravāhanadatta est à la chasse, dans les bois, seul avec Gomukha ; il rencontre la femme d'un ascète, lie conversation ; elle fait allusion à une certaine Karpūrikā, fille de Karpūraka, roi de Karpūrasaṃbhava (le pays qui produit le camphre), « de l'autre côté de la mer » : elle ne saurait manquer de l'aimer, si elle le voit ! Suivi à regret par son fidèle Gomukha, il part à la recherche du « pays du camphre ». Cependant son père et ses amis s'inquiéteraient de sa disparition, si Ratnaprabhā, grâce à sa science magique, ne devinait l'aventure. Le voyage se poursuit, non sans encombre : on couche à la belle étoile, un lion dévore les chevaux ; il faut continuer le chemin à pied, comme de pauvres pèlerins ; Gomukha conte des histoires pour abréger la route (hist. du *roi Parityāgasena, de sa méchante femme et*

*de ses deux fils* XLII, 53-222). Après bien des jours, ils arrivent sur le bord de la mer, dans une ville dont tous les habitants sont des automates de bois ; seul le roi, Rājyadhara, est vivant. Il conte son histoire : c'est un charpentier de Kāñcī, qui dut s'exiler parce qu'aidé de son frère Prāṇadhara, il volait les joyaux du roi Bāhubala, non de ses mains certes, mais grâce à deux cygnes-automates qui s'introduisaient par les fenêtres dans la salle du trésor ; réfugié sur cette côte, il a pris possession de cette ville déserte qu'il a peuplée des créations de son art. Il sait fabriquer des machines à voler ; il en donne une à Naravāhanadatta qui, porté par elle, parvient à Karpūrasaṃbhava. Une vieille lui explique que Karpūrikā hait les hommes : dans son existence antérieure, dont elle a le privilège de se souvenir, elle était un cygne et elle se suicida, navrée d'avoir un époux sans cœur. Comment pénétrer auprès d'elle et la gagner ? L'ingénieux Gomukha n'est pas embarrassé pour si peu : sur ses conseils, Naravāhanadatta ameute les passants par ses excentricités ; lui aussi feint de se rappeler son existence passée ; il n'est autre que la nouvelle incarnation du cruel époux, désireux aujourd'hui de racheter ses torts, venu à travers mille dangers pour retrouver sa bien-aimée. Karpūrikā se laisse toucher, l'épouse et le suit à Kauçāmbī, dans un immense char volant, fabriqué par Prāṇadhara, frère de Rājyadhara, retrouvé par hasard. L'habile charpentier entre au service du prince ; désormais il le pourvoiera de machines volantes, convenables à un futur empereur des Vidyādharas (*tar.* XLII, 1-52 ; 223-225 ; XLIII, 1-67 ; 120-275) — Hors d'œuvre, outre le conte de Gomukha (cf. *supra*) : histoire d'*Arthalobha et de sa femme* (XLIII, 68-119).

Le livre 7, comme on le voit, quoique portant le nom de la seule Ratnaprabhā, juxtapose la matière de deux livres différents, sans lien logique entre eux. La raison de leur rapprochement n'apparaît pas clairement. Le mariage avec Ratnaprabhā est d'un type banal que nous retrouverons d'autres fois (Alaṃkāravatī, 9 ; Çaktiyaças, 10 ; Ajināvatī, 14). Au contraire la recherche de Karpūrikā engage Naravāhanadatta dans des voyages d'exploration, vers des pays merveilleux et inconnus des hommes, même outre-mer, à pied, sous le costume d'un ascète mendiant, exposé à mille aventures où le fantastique se

mêle à quelques détails réalistes ; c'est le type de conte déjà vu dans l'histoire de Çaktivega. Tout n'est peut-être pas fiction poétique dans l'espèce d'odyssée de Naravāhanadatta ; à la base, il y a sans doute, comme dans les Nuits arabes, comme dans les poèmes homériques, les relations des caravanes et des navigateurs, les récits des moines voyageurs et des ascètes vagabonds, déformés en contes populaires par des imaginations éprises de merveilleux.

8. SŪRYAPRABHA (*tar.* XLIV-L).

Ce livre, intercalé ici sans raison aucune, rappelle le 5e. C'est la longue histoire de Sūryaprabha, empereur des Vidyādharas. Elle est introduite par un court préambule : un roi des Vidyādharas, Vajraprabha, (qui n'est pas le frère de Ratnaprabhā, quoique portant le même nom) descend du ciel pour voir Naravāhanadatta. Comment devient-on empereur des Vidyādharas? lui demande celui-ci (*tar.* XLIV, 1-15).

Cette énorme histoire (1555 v.), qui est une sorte de réplique de celle de Naravāhanadatta lui-même, forme un tout parfaitement indépendant, qu'on peut aisément détacher de la Bṛhatkathā. Il y a un indice, dira-t-on, qu'elle en a cependant fait partie : un des personnages qui y figurent, Dāmodara, devait être nommé dans la Bṛhatkathā paiçācī ; son nom est donné par Hemacandra comme exemple de Paiçācī *t* en face de sanskrit *d* (cf. p. 53). Cet argument n'a de valeur que si les autres exemples de Paiçācī ont été empruntés par Hemacandra à la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya et non au Bṛhatkathāsaritsāgara cachemirien ; nous examinerons cette question plus tard. Quelle que soit l'origine de l'histoire de Sūryaprabha — invention originale de Guṇāḍhya, mise en œuvre d'une légende préexistante ou remaniement postérieur d'un fragment de la Bṛhatkathā, elle se distingue par une intempérance exceptionnelle dans l'emploi du merveilleux. Le roman de Naravāhanadatta en est déjà suffisamment entaché, pas beaucoup plus cependant que la moyenne de la littérature bouddhique et même brâhmanique. Dans celui de Sūryaprabha, c'est une vraie débauche.

A Sūryaprabha, fils de Candraprabha, roi de Çākala, les dieux ont prédit qu'il régnerait sur les Vidyādharas. L'asura Maya vient lui enseigner toutes les sciences magiques, y com-

pris celle de voyager dans l'atmosphère. Il en profite pour visiter le monde. Beau, artiste, peintre et musicien, toute femme qui le voit devient amoureuse de lui. Il enlève neuf filles de rois, dont Vidyunmālā, fille du roi de la Chine, qui était « jaune comme l'or ». Les rois, quand ils connaissent ses mérites, pardonnent ces rapts. La première lutte qu'il a à soutenir est contre l'armée de Dāmodara, fils d'un roi des Vidyādharas; il le bat en combat singulier et ne l'épargne que grâce à l'intervention de Viṣṇu. Dès lors sa fortune ne connaît plus de bornes. Il ne lui manque que d'avoir triomphé de Çrutaçarman, empereur de la section septentrionale du pays des Vidyādharas et protégé d'Indra. Maya révèle que Candraprabha et son fils sont les incarnations des dānavas Sunītha et Sumuṇḍīka et les invite à descendre dans le Rasātala, un des sept mondes souterrains, où ils retrouveront leur corps de dānava, qui est exempt de vieillir. Ils y descendent par un gouffre qui s'ouvre dans les eaux, au confluent de la Candrabhāgā et de l'Airāvatī. Cependant Çrutaçarman ravit les neuf épouses de Sūryaprabha, restées sur la terre. Sūryaprabha, redevenu Sumuṇḍīka, épouse neuf filles des rois des Daityas et des Dānavas et douze filles d'apsaras, non sans aventures, d'ailleurs monotones; puis remonté sur la terre, il vole au Sumeru, auprès du ṛṣi Kaçyapa, visiter les déesses Diti et Danu et leur époux Prajāpati. Tous ses ministres et ses amis se trouvent être des incarnations des Asuras, des Dānavas, des Daityas. Aditi vient le voir et, à la tête des Lokapālas, Indra, qui tremble que Sūryaprabha ne ressuscite les antiques luttes des Asuras contre lui. Indra implore Kaçyapa et se fait humble. On traite : Çrutaçarman, protégé d'Indra, restera roi de la section septentrionale, mais sous la suzeraineté de Sūryaprabha, qui sera cakravartin (*tar.* XLIV, XLV). Pas de hors-d'œuvre, sauf l'histoire de *Kāla* (XLV, 89-112).

Cependant Sūryaprabha se décide à tirer vengeance de Çrutaçarman qui a enlevé ses femmes. Elles ont d'ailleurs été soustraites à ses atteintes et se trouvent dans le quatrième monde souterrain, où Maya emmène Sūryaprabha pour les chercher. Là, il gagne de nouvelles épouses et de nouvelles alliances chez les Daityas et les Dānavas. Ses femmes deviennent toutes enceintes; ce sont les Asuras, détruits autrefois dans la lutte contre les Dieux, qui se réincarnent dans leurs

fruits. La campagne va commencer contre Çrutaçarman. L'armée de Sūryaprabha, grossie des contigents qu'amènent les alliés des mondes souterrains, se groupe près du séjour du roi Sumeru, qui fait cause commune avec lui. Différents prodiges présagent la victoire. Tous les rois des Vidyādharas sacrifiant sur le plateau méridional du Himâlaya, c'est le feu de Sūryaprabha qui brille le premier. Brahmagupta, fils de Brahmā, s'en indigne; un serpent s'élance du feu de Sūryaprabha et par le souffle violent qui sort de sa gueule disperse Brahmagupta et tous les rois ennemis; aucun d'eux ne peut le saisir; mais aussitôt que Sūryaprabha l'a touché, il devient dans sa main un carquois. L'arc et la corde sont deux autres serpents tombés d'une nuée émise par le lac Mānasa. C'est ce lac qui fournit les armes des dieux; il suffit d'y jeter les bambous du bois voisin, gardé — mal cette fois! — par le terrible magicien Candradatta; ils s'y transforment en serpents et les serpents en arcs et cordes; bientôt tous les alliés de Sūryaprabha sont pourvus de ces armes divines. Il ne lui manque plus que d'acquérir le summum de la science magique, l'art de rendre ses ennemis déments et de les paralyser. Le sage Yajñavalkya l'en gratifie après une terrible épreuve. Un songe encore fait prévoir le succès. On envoie à Çrutaçarman, dans sa cité d'or de Trikūṭapatākā, un ambassadeur avec un insolent message, qui décide de la guerre. Mais d'abord Sūryaprabha ira s'emparer des herbes magiques qui guérissent et rendent la vie, enfermées dans une caverne du mont Candrapāda; Yakṣas et Guhyakas veulent barrer la route; il les paralyse; les Gaṇas qui gardent la caverne s'inclinent devant le conquérant, quand il a invoqué Çiva par ses huit mille noms; mais le ministre Prabhāsa est seul autorisé à entrer et à s'emparer des simples pour le compte de son maître, car Prabhāsa dans des existences antérieures, fut le dānava Namuci et l'asura Prabala qui, après avoir cent fois vaincu Indra, donna son corps aux dieux pour offrir un sacrifice; Prabhāsa recouvre dans le monde souterrain ses douze femmes, ses joyaux, ses armes et ses chevaux. La force de Sūryaprabha se trouve augmentée d'autant (*tar.* XLVI).

Les armées rivales sont en présence, immenses. On les dénombre. Tous les dieux viennent assister à la bataille. Indra

observe que c'est l'antique combat des Dieux et des Asuras qui recommence : du côté de Sūryaprabha, ce ne sont qu'hommes et asuras; du côté de Çrutaçarman, que vidyādharas, qui tous ont en eux une parcelle du corps des dieux. Le premier jour, Çrutaçarman a le dessus ; le second, c'est Sūryaprabha, et les défections commencent dans le parti ennemi. Le troisième jour, les deux rivaux engagent un combat singulier; Çrutaçarman va succomber ; Indra et les autres Lokapālas, épouvantés, viennent à la rescousse; il faut que Çiva neutralise l'effet de leurs armes. Alors les dieux implorent Çiva. Par son ordre la lutte cesse ; Sūryaprabha sera empereur et cèdera à Çrutaçarman la section du Nord ; les morts sont ressuscités ; les Asuras et les Dieux, si longtemps ennemis, se réconcilient dans une commune obéissance à Çiva. Le comble de la fortune est réservé à Sūryaprabha : comme il épouse Kāmacūḍāmani, fille de Sumeru, non seulement tous les dieux assistent aux noces, mais Çiva lui-même qu'il est allé inviter et qu'il a vu en personne, vient avec Durgā présider à son couronnement sur le mont Ṛṣabha (*tar.* XLVII-L).

Il m'a paru nécessaire d'analyser cette étonnante épopée, variée et touffue, qui ne me semble pas avoir été jusqu'ici assez remarquée, sauf récemment par M. Speyer. Elle rappelle, par son ordonnance générale, l'histoire de Naravāhanadatta — amour et mariages d'abord, exploits guerriers ensuite — mais elle en diffère beaucoup par la facture et les visées. Cette fantaisie d'une imagination débridée, singulier amalgame de vieilles données mythologiques, d'éléments boudhiques et de croyances populaires, le tout fondu dans un çivaïsme conciliateur, tranche nettement par sa grande allure sur le reste du Kathāsaritsāgara, qui est souvent lyrique, mais en même temps uni, gai et familier. Le long récit du combat, surtout, est d'une variété, d'une fougue, d'un souffle épique qui font la plus grande impression. S'il faut faire honneur de ce livre à Guṇāḍhya, nous devons reconnaître qu'il avait plusieurs manières.

Les aventures de Sūryaprabha sont tellement serrées qu'un seul hors-d'œuvre s'est inséré dans les *tar.* XLVI-L : l'histoire du *roi Mahāsena et de son vertueux ministre Guṇaçarman* (XLIX, 4-251), qui contient celle d'*Ādityaçarman, père de Guṇaçarman*.

9. ALAMKĀRAVATĪ (*tar.* LI-LVI).

Ce livre est un des plus mal composés du Kathāsaritsāgara : il est formé de deux parties (LI-LII et LIII-LVI) et, dans chacune, se trouvent des épisodes sans lien avec le reste.

Un jour, dans la forêt, Naravāhanadatta voit un temple de Çiva; il entre; une jeune fille joue de la harpe. Qui est-elle? Une vidyādharī descend à point du ciel pour le lui dire. C'est Alaṃkāravatī, fille d'un roi des Vidyādharas, Alaṃkāraçīla, qui s'est fait ermite. Suivant ses instructions, la mère a conduit la jeune fille sur la terre, au lieu désigné, pour lui faire épouser Naravāhanadatta. Le mariage est décidé pour le lendemain et il a lieu au milieu d'un grand concours de vidyādharas. Sur l'invitation de Kāñcanaprabhā, mère de sa nouvelle épouse, Naravāhanadatta va visiter la ville natale de celle-ci, Sundarapura, puis il rentre à Kauçāmbī. Ici finit l'épisode qui a fourni le nom du livre (*tar.* LI, 1-58; 114-115; 200-227; LII, 1-29). — Hors-d'œuvre : *Rāma et Sītā* (LI, 59-113; *le beau Pṛthvīrūpa* (LI, 116-199).

Puis vient un incident de faible intérêt, placé ici sans raison apparente, l'aventure d'Açokamālā et de son mari Haṭhaçarman qui content tous deux leur histoire dans leur existence antérieure (*tar.* LII, 30-90); ce n'est qu'une occasion d'introduire le joli conte d'*Anañgarati et de ses quatre prétendants*, qui renferme aussi celui de la même *Anañgarati quand elle était une vidyādharī* et qui occupe tout le reste du *tar.* LII (91-409). Le *tar.* LIII est tout entier rempli par deux autres contes, celui du *roi Lakṣadatta et de son serviteur Labdhadatta* (LIII, 9-74) et celui de *Vīravara* (LIII, 86-193) qu'on lit d'autre part dans la Vetālapañcaviṃçatikā.

Avec le *tar.* LIV commence la seconde partie du livre 9. Naravāhanadatta, toujours à la chasse, rencontre quatre personnages doués de pouvoirs magiques et nommés Rūpasiddhi, Pramāṇasiddhi, Jñānasiddhi et Devasiddhi, qui règnent sur les quatre montagnes de l'île de Nārikela, les monts Maināka, Vṛṣabha, Cakra et Balāhaka, par la faveur de Viṣṇu. Ils ont cueilli des lotus d'or et sont en voyage pour les porter au dieu, qui réside dans « l'Ile Blanche » (Çvetadvīpa). Ils offrent à Naravāhanadatta d'être du voyage. Il accepte; le trajet s'accomplit par les

airs. Le dieu, incarné en une forme humaine, reçoit en ce moment les hommages de Nārada et des Gandharvas qui chantent des hymnes en son honneur. Les quatre hommes-dieux, puis Kaçyapa, etc. chantent à leur tour, et Naravāhanadatta le dernier. Le dieu est si content de sa louange qu'il envoie chercher quatre apsaras, autrefois confiées par lui à Indra, Devarūpā, Devarati, Devamālā et Devapriyā, et les lui donne comme femmes. Puis le cocher d'Indra, Mātali, le fait monter dans son char avec ses nouvelles épouses et ses quatre nouveaux amis et le conduit à l'île de Nārikela. Après quatre jours passés en divertissements sur les quatre montagnes, Mātali le ramène à Kauçāmbī avec les apsaras (*tar.* LIV, 1-82).

C'est fini, il n'y aura plus que des contes variés. Un incident banal amène l'histoire du *marchand Samudraçūra* (LIV, 98-135); un autre celle de *Camarabāla* (LIV, 145-239), qui contient celle de *Yaçovarman*; un autre encore celle de *Ciradātar* (LV, 13-24), puis celle *du roi Kanakavarṣa et de Madanasundarī* (LV, 26-238). Enfin vient, sans que l'auteur prenne le soin de la justifier autrement que par le désir qu'a Naravāhanadatta d'écouter des histoires, celle du *brâhmane Candrasvāmin, de son fils Mahīpāla et de sa fille Candravatī* (LVI, 3-423), conte « à tiroirs » qui contient les histoires de *Cakra, de l'ermite et sa femme fidèle*, de *Dharmavyādha, l'honnête marchand de viande*, du *roi Tribhuvana*, de *Nala et de Damayantī*.

Dans ce livre, formé de deux épisodes qui pourraient être placés n'importe où et dont la présence a l'unique avantage d'empêcher qu'on oublie Naravāhanadatta, les contes submergent le récit principal. La première partie de celui-ci est sans intérêt : Alaṃkāravatī est une copie de Ratnaprabhā (cf. *livre* 7) ; la ressemblance s'étend même aux détails du voyage dans la ville des Vidyādharas. La seconde au contraire — visite à Viṣṇu — est très curieuse et soulève un important problème.

Elle rappelle un épisode du Mahābhārata, le voyage des frères Ekata, Dvita, Trita, et celui de Nārada à la même « Ile-blanche » (XII, CCCXXXVII, 21 sq. et CCCXXXIX-CCCXL) ; mais le récit du Mahābhārata a un objet d'édification qui est absent du Kathāsaritsāgara. Les ṛṣis Ekata, Dvita et Trita se sont livrés à des austérités dans le dessein d'obtenir la vue de Nārāyaṇa sous

sa forme propre. Le dieu siège dans l' « Ile-blanche », située au Nord du mont Meru, sur le bord de l'Océan-de-lait. Les habitants de ce pays sont blancs comme les rayons de la lune; ils ont la foi en Nārāyaṇa, qu'ils adorent comme dieu unique. Les ṛṣis les voient réunis pour le culte, priant silencieusement, tous également heureux, tous égaux. Une lumière apparaît qui semble concentrer en elle les rayons d'un millier de soleils; les fidèles font face à cette lumière, joignent les mains dans l'attitude de l'adoration et s'écrient, pénétrés de joie : « Nous t'adorons ! » Puis ils chantent en chœur. Les ṛṣis présument que ces hommes offrent un sacrifice au dieu suprême. Ils entendent des salutations au dieu, créateur du monde, premier-né de l'univers. Ils ne doutent pas que le dieu lui-même soit apparu à ses adorateurs; mais ils n'ont pas la foi : ils n'ont rien vu ni senti; le dieu est caché pour qui ne croit pas en lui. Le ṛṣi Nārada tente l'aventure; il réside dans l'Ile-blanche, s'absorbe dans la méditation, s'immobilise dans l'attitude de l'adoration et alors de ses lèvres s'échappe un hymne inouï où le Seigneur est loué en des termes que personne n'avait jamais connus. Le dieu se révèle à Nārada.

Il est clair qu'il s'agit ici de montrer l'importance de la foi (*bhakti*). Weber a eu raison de signaler dans cet épisode une allusion au culte chrétien. M. Grierson y voit la description que des Hindous à l'âme dévote pouvaient donner d'une somptueuse cérémonie religieuse de quelqu'une des communautés chrétiennes de l'Orient : « l'égalité universelle, dit-il; la proclamation du monothéisme; la nécessité de la pureté du cœur pour voir Dieu; la grande église dans laquelle Dieu, visible pour les seuls yeux de la foi, descend en personne, l'adoration du Premier-né; la prière silencieuse; l'explosion du *Gloria in excelsis*, chanté à haute voix; le chant mélodieux du rituel eucharistique », tout cela devait les inciter à penser que là existait la foi parfaite [1].

L' « Ile-blanche » — le mot *île*, bien entendu, ne doit pas se prendre au propre — n'est nullement, réserve faite de la mention de la Mer-de-lait, un pays mythique; le Mahābhārata,

1. Grierson, *Modern Hinduism and its debt to the Nestorians* (*R. A. S.*, 1907), p. 7 sq.

quand il la place au Nord du Meru, mérite attention, car il est corroboré par le Kathāsaritsāgara. Il est difficile de ne pas admettre que l'île de Nārikela, « l'île des cocotiers », avec ses quatre pics et ses quatre rois, soit Ceylan [1]. Or l' « Ile-blanche » est dans une direction tout à fait opposée, puisque nos quatre personnages s'y rendent au prix d'un long voyage qui les fait passer près de Kauçāmbī ; en outre elle est près du Meru, séjour d'Indra, puisque Nārāyaṇa a, pour ainsi dire, sous la main, les quatre apsaras qu'il offre à Naravāhanadatta. Sans tenter de localiser avec précision l' « Ile-blanche » dans le Turkestan, au bord du lac Issik-Kul, comme le fait M. Kennedy [2], je ne crois pas qu'on puisse nier la réalité des lieux ici visés, ni la probabilité que les fidèles, tels qu'ils sont décrits, soient ceux des communautés chrétiennes établies en Bactriane, nous le savons d'autre part, et florissantes dès le IIIe siècle de notre ère. Mais toute cette section du Mahābhārata, avec sa théorie de la foi, est marquée de traits si clairement modernes qu'il est difficile d'en faire remonter la rédaction au-delà du VIe siècle. D'autre part, l'épisode du Kathāsaritsāgara concorde trop bien par certains détails avec celui de Mahābhārata, pour qu'on puisse admettre une dualité d'origine. Je suis particulièrement frappé de l'identité de la localisation géographique, de la présence de Nārada qui chante un hymne au dieu, enfin du fait que Naravāhanadatta, comme Nārada, conquiert sa faveur grâce à cet hymne inouï où il est béni sous des noms jusque-là inconnus. Chez Somadeva, l'hymne est court, d'un tour banal ; mais chez Kṣemendra qui, en la circonstance, semble avoir mieux respecté les intentions de l'original, ce sont les litanies de Nārāyaṇa (*nārāyaṇastuti*) — en prose, avec force composés ! — ornées de toutes les trouvailles de style qu'inspire à un dévot adorateur le désir de louer son dieu en termes ingénieux. Ou bien cet épisode du Kathāsaritsāgara est emprunté au Mahābhārata et il n'y a pas à s'étonner qu'on l'ait débarrassé de son caractère édifiant — mais alors il ne saurait avoir appartenu à la Bṛhatkathā primitive ; ou bien il a été emprunté par le Mahābhārata à la Bṛhatkathā et le premier l'a arrangé pour en faire

1. Cf. K. S. S., *trad.* Tawney, I, 525 n.
2. Dans Grierson, *l. c.*, p. 31 sq.

l'ornement de sa doctrine de la *bhakti* ; ou bien enfin Mahābhārata et Bṛhatkathā ont utilisé, chacun dans une vue différente, un même récit fondé sur les rapports des voyageurs qui avaient visité les premières communautés chrétiennes de Bactriane, mais déjà agrémenté d'une fable romanesque, comme le montre le rôle prêté à un héros familier des légendes brâhmaniques, Nārada. Nous nous bornons ici à poser le problème ; nous ne saurions choisir entre les hypothèses qu'au moment où nous aboutirons à une conclusion générale sur la Bṛhatkathā.

10. ÇAKTIYAÇAS (*tar.* LVII-LXVI).

La coupure entre les livres 9 et 10 est purement artificielle. Dans les *tar.* LVII et LVIII, comme dans les précédents, ce ne sont que contes extérieurs au sujet, toujours amenés par le même artifice, quelque menu incident de la vie de Naravāhanadatta. Nous avons successivement l'histoire de *la cruche inépuisable* (LVII, 23-48) et celle du *jeune marchand, de la courtisane et du singe Āla* (LVII, 54-176) ; du *roi Vikramasiṃha, de la courtisane et du jeune brâhmane* (LVIII, 2-54), de *la femme infidèle qui se brûle avec le corps de son mari* (LVIII, 57-66), de *la femme infidèle qui assassine son mari* (LVIII, 68-78), de *Vajrasāra dont la femme coupa le nez et les oreilles* (LVIII, 79-107), du *roi Siṃhabala et de sa femme volage* (LVIII, 108-140), toutes destinées à illustrer la perfidie des femmes.

Le *tar.* LIX commence par l'épisode qui donne son nom au livre. Il est très court et d'un type déjà vu. Une troupe de vidyādharīs descend du ciel, et parmi elles Çaktiyaças, fille du roi Sphaṭikayaças, qui vit à Kāñcanaçṛṅga, patrie déjà de Ratnaprabhā. Elle est venue pour voir Naravāhanadatta, que les dieux lui assignent pour époux. Le mariage est fixé à un mois de date et il a lieu en effet (*tar.* LIX, 1-20 ; LXVI, 188-193).

L'imposition de ce délai n'avait d'autre but que de justifier la présence d'un déluge de contes, destiné, dit-on, à faire prendre patience au héros. C'est d'abord l'histoire du *roi Sumanas, de la jeune Muktālatā et du perroquet savant* (LIX, 22-178), où le dit *perroquet raconte sa propre histoire* qui contient celle de *Somaprabhā, de Manorathaprabhā et de Makarandikā, avec la révélation de l'identité du perroquet dans une existence antérieure* (cf. la Kādambarī de Bāṇa). Puis, après la courte anec-

dote de *Çūravarmam qui épargne sa femme coupable* (LX, 2-10), commence le *Pañcatantra*. Il occupe le *tar.* LX, 11 sq. et les *tar.* suivants jusqu'au *tar.* LXV inclus, mélangé avec des contes dont on trouve en général la source dans les *Avadānas* et qui sont surtout groupés au début et à la fin du *tar.* LXI et à la fin du *tar.* LXII; les *tar.* LXIII-LXV puisent à des sources plus mêlées. Il me paraît inutile de détailler ici ces contes sur lesquels je me réserve de revenir dans la mesure où notre étude l'exigera. Le court *tar.* LXVI en renferme de plus originaux : *le mendiant qui alla du Cachemire à Pāṭaliputra* (LXVI, 5-75), qui contient celui de la *femme du roi Siṃhākṣa et des femmes de ses courtisans; la femme aux onze maris* (LXVI, 77-97); *l'homme qui avait toujours un bœuf* (LXVI, 99-109); *le coquin qui s'enrichit en donnant de l'argent au roi* (LXVI, 110-134); *Lakṣmīsena* (LXVI, 135-187).

11. VELÂ (*tar.* LXVII).

Naravāhanadatta consent à se rendre à Vaiçākha, sur l'invitation d'un certain Ruciradeva, pour juger une contestation relative à la vitesse d'un éléphant et de deux chevaux; il devient amoureux de Jayendrasenā, sœur de Ruciradeva. On la lui donne, en même temps que les deux merveilleux animaux, et il rentre à Kauçāmbī (*tar.* LXVII, 1-35; 112-115).

Le reste du livre (LXVII, 36-111) est rempli par l'histoire du *marchand et de sa femme Velā*.

La médiocrité et la brièveté de ce livre sont étonnantes (115 v. en tout). Rien n'invitait à le loger à cette place. Pourquoi est-il si vide, alors que le précédent et le suivant sont si chargés de matières?

12. ÇAÇÂÑKAVATÎ (*tar.* LXVIII-CIII).

Ce livre est le plus énorme du Kathāsaritsāgara (4930 v.), mais le seul épisode qui soit réellement dans le sujet n'y tient qu'une place infime. Une nuit, Naravāhanadatta est enlevé pendant son sommeil; il s'éveille sur une montagne, seul avec une jeune femme. Désireux de connaître son origine, il lui conte artificieusement l'histoire du *chacal qui se changea en éléphant* (LXVIII, 16-30); elle réplique par l'histoire de Vāmadatta devenu un vidyādhara, lequel n'est autre que son propre

père ; elle s'appelle Lalitalocanā et a transporté Naravāhanadatta sur un pic du mont Malaya, grâce à ses pouvoirs magiques, afin de l'épouser. Elle le garde près d'elle sur la montagne ; il n'est pas question de revenir à Kauçāmbī (où personne ne s'inquiète, car l'aventure y est connue, grâce à la science de Ratnaprabhā) et Naravāhanadatta s'impatiente. Un jour que Lalitalocanā est allée cueillir des fleurs et qu'il l'attend seul sur le bord d'un lac, soupirant d'être éloigné de sa chère Madanamañcukā, arrive un ermite, Piçaṅgajaṭa, qui l'exhorte à la patience, l'emmène à son ermitage et lui offre de lui conter l'histoire de Mṛgāṅkadatta (*tar.* LXVIII, 1-15 ; 31-73 ; LXIX, 1-15). L'histoire finie, Naravāhanadatta cherche Lalitalocanā sur la montagne, mais elle a disparu (*tar.* CIII, 242-245).

Il faut donc 35 *tar.* pour cette histoire ; elle n'est cependant pas extraordinairement compliquée, mais elle sert de cadre à une multitude d'autres contes. Mṛgāṅkadatta est le fils d'Amaradatta, roi d'Ayodhyā. Des songes ont fait prévoir qu'il épouserait Çaçāṅkavatī, fille de son ennemi Karmasena, roi d'Ujjayinī, non sans de nombreuses tribulations. Sur ces entrefaites, le premier ministre de son père l'accuse d'avoir rendu le roi malade par des sortilèges et il est banni avec ses cinq conseillers. Il se met en route avec eux, pauvrement et à pied, pour Ujjayinī. Ils ont par les routes et les bois diverses aventures, tenant à la fois du fantastique et du réel ; le plus grave incident est la malédiction d'un méchant nāga qui sépare pour un temps Mṛgāṅkadatta de ses amis — excellent prétexte pour qu'une fois réunis, chacun fasse le récit de ses aventures. — Cependant Mṛgāṅkadatta s'est acquis des alliances chez les sauvages qui habitent les forêts du Vindhya. Il arrive devant Ujjayinī avec une nombreuse armée et livre une grande bataille. Mais Çaçāṅkavatī elle-même, sur le rapport d'une suivante, est devenue amoureuse de Mṛgāṅkadatta ; elle se laisse enlever par lui ; le tout finit par un pompeux mariage et une réconciliation générale (LXIX-CIII).

Comme nous l'avons remarqué déjà à propos d'autres contes accessoires, il est possible que celui-ci renferme des traits empruntés à l'histoire de Naravāhanadatta. Il est très remarquable que, dans toute l'odyssée de Mṛgāṅkadatta, la part du fantastique soit relativement faible. La plupart des contes

intercalés se distinguent aussi par leur caractère nettement folk-lorique, qui ne va presque jamais sans quelque réalisme. C'est sans doute à cette circonstance qu'il faut attribuer l'insertion dans ce livre de la *Vetālapañcaviṃçatikā* dont le ton et l'origine populaire s'accordent bien avec l'esprit général des autres contes. Elle occupe les *tar.* LXXVI-XCIX, et elle est mise dans la bouche du ministre Vikramakeçarin racontant ce qu'il a appris pendant qu'il était séparé de son maître. Les autres contes sont ceux de *Bhadrabāhu et de son ingénieux ministre* (LXIX, 47-74); *de Puṣkarākṣa et de Vinayavatī* (LXIX, 77-184); de *Kamalākara et de Haṃsāvalī* (LXXI, 67-261), du *roi Vinītamati qui devint un saint* (LXXII, 23-398), très édifiant, qui contient ceux du *saint sanglier*, de *Devabhūti*, du *généreux Induprabha*, du *perroquet qui apprit la vertu du roi des perroquets*, du *patient ermite Çubhanaya*, du *jeune brâhmane persévérant*, de *Malayamālin*, du *voleur qui triomphe du greffier de Yama*; celui de *Çrīdarçana* (LXXIII, 21-436) qui contient ceux de *Saudāminī*, de *Bhūnandana*; celui de *Bhīmabhaṭa* (LXXIV, 24-313), qui peut passer pour un épisode de l'histoire de Mṛgāṅkadatta, et qui contient celui d'*Akṣakṣapaṇaka*; enfin celui de *Sundarasena et de Mandāravatī*, raconté par l'ermite Kaṇva (CI, 41-384).

Les livres précédents n'avaient pas de raison sérieuse d'être placés où ils sont; celui-ci en aurait une d'être placé ailleurs, au moins en ce qui concerne l'aventure de Naravāhanadatta. Ce dernier se désole que sa chère Madanamañcukā soit si loin (*dūrasthām* LXIX, 8); mais il a été combien de fois plus éloigné d'elle sans en éprouver de regret! En outre, pourquoi soupire-t-il uniquement après elle, alors qu'il a tant d'autres épouses, non moins chères? Les termes dont se sert, pour le consoler, l'ermite Piçaṅgajaṭa (CIII, 243) en donnent l'explication : ils impliquent que Madanamañcukā a été enlevée à Naravāhanadatta et qu'il lui faut la reconquérir : « De même que Mṛgāṅkadatta a conquis Çaçāṅkavatī, tu conquerras, toi aussi, Madanamañcukā ». Naravāhanadatta est éloigné de sa première épouse, non seulement parce que Lalitalocanā l'a emmené, lui, sur le mont Malaya, mais aussi parce que Madanamañcukā a été emmenée ailleurs et n'est plus à Kauçāmbī. Anticipons sur les livres suivants : nous verrons que Madanamañcukā a été ravie par le vidyādhara Mānasavega et cachée par lui dans une

ville des Vidyādharas, Āsāḍhapura ; le livre 14 aura ce rapt pour point de départ ; les tribulations de Naravāhanadatta avant qu'il retrouve Madanamañcukā amèneront plus d'une aventure amoureuse. N'est-il pas naturel de penser que l'épisode de Lalitalocanā devrait se placer dans cette période de sa vie ?

13. MADIRĀVATĪ (*tar.* CIV).

Naravāhanadatta erre aux environs du mont Malaya, puis se met en route à l'aventure et finit par arriver non loin du Gange. Il rencontre deux brâhmanes qui lui racontent leur histoire : tous deux ont été séparés de leur bien-aimée par des obstacles qui semblaient insurmontables ; tous deux ont triomphé de la loi qui semblait diriger leur destinée (*karman*) par la persévérance de leur volonté (*puruṣakāra*). Naravāhanadatta s'adjoint ces deux brâhmanes comme porte-bonheur ; et juste à point arrivent Gomukha et ses amis, venus à sa recherche. Tout le monde retourne à Kauçāmbī, y compris Lalitalocanā, retrouvée on ne sait comment.

L'incohérence est ici manifeste. Ce n'est pas de Lalitalocanā que Naravāhanadatta éprouve le regret, c'est de Madanamañcukā : « Alors, consumé du regret d'être séparé de Madanamañcukā, il errait dans les forêts au pied du mont Malaya ». (CIV, 4). Il dit aux deux brâhmanes : « Je ne suis pas le dieu Kāma, mais un mortel ; néanmoins j'ai perdu ma Rati ! » (CIV, 14). Il n'est plus question de Lalitalocanā, qui cependant est perdue aussi ; on nous dit seulement à la fin qu'elle revient avec toute la troupe à Kauçāmbī ; mais comment et où l'a-t-elle rejointe ? Mystère !

14. PAÑCA (*tar.* CV-CVIII).

Un jour Madamanañcukā disparaît. Une suivante émet l'hypothèse qu'elle a été enlevée par le vidyādhara Mānasavega qui l'avait demandée en mariage autrefois. Rumaṇvat pense plutôt qu'elle s'est cachée parce que son amour a été blessé ; Naravāhanadatta répugne à l'admettre. On cherche partout. Cependant la vidyādharī Vegavatī a pris la forme de la disparue et se tient dans les jardins, sous un açoka. On l'y découvre ; Naravāhanadatta est le premier à la prendre pour Madanamañcukā. Sous un prétexte futile, elle demande qu'on recommence les cérémo-

nies du mariage. Il est ainsi fait. La nuit, après de nombreuses libations d'alcool, la jeune femme s'endort, non sans avoir fait promettre à son mari de ne jamais la regarder pendant son sommeil (dans cet état son pouvoir magique disparaît — le détail est bien connu). La curiosité l'emporte sur la foi aux serments, Naravāhanadatta la regarde ; elle n'est pas Madanamañcukā ! Vegavatī révèle son identité : fille d'un roi des Vidyādharas, Vegavat, qui s'est fait ermite, et sœur de Mānasavega, elle a eu à souffrir de la haine de ce dernier ; sans l'appui de son père, elle ne connaîtrait rien des sciences « vidyâdharesques », que Mānasavega refusait de lui révéler ; grâce à Vegavat, elle est devenue au contraire la plus savante des magiciennes. Elle explique que Madanamañcukā, enlevée par Mānasavega, est enfermée dans une citadelle du mont Āṣāḍha, où elle doit repousser les tentatives de son ravisseur pour la séduire ; heureusement une terrible malédiction interdit à Mānasavega de lui faire violence. Vegavatī emmène Naravāhanadatta à travers les airs pour le conduire à Āṣāḍhapura (la famille est rassurée sur l'issue de cette aventure par les soins du saint Nārada). Cependant Mānasavega les attaque pendant leur voyage aérien : lutte terrible dans laquelle le frère et la sœur déploient toutes les ressources de la magie. Vegavatī, pour mettre Naravāhanadatta en sûreté, l'a déposé dans une singulière cachette, un puits, creusé dans la ville des Gandharvas (*tar.* cv, 1-22 ; 31-91).

Le gandharva Vīṇādatta le voit dans le puits, l'en retire, le traite avec honneur. Tous les habitants de la ville ont un luth à la main. Pourquoi ? — Gandharvadattā, fille de Sāgaradatta, roi des Gandharvas, habile musicienne, doit épouser celui qui chantera aussi bien qu'elle, en s'accompagnant du luth, certain hymne à Viṣṇu. Naravāhanadatta reçoit un luth, triomphe dans le tournoi musical et épouse Gandharvadattā. Il demeure dans la ville des Gandharvas, semblant avoir tout oublié (*tar.* cvi, 1-32).

Un jour qu'il se promène dans un jardin, il voit descendre du ciel Dhanavatī, épouse d'un roi des Vidyādharas, Siṃha, et sa fille Ajināvatī ; les dieux ont prédit qu'elle serait son épouse. Dhanavatī, sous prétexte que la ville des Gandharvas est d'un accès facile aux Vidyādharas qui veulent tuer leur futur maître, l'emmène à travers les airs et le dépose dans un jardin à

Çrāvastī, promettant de revenir le chercher au jour favorable pour le mariage ! Le roi Prasenajit le voit, le conduit dans son palais, lui fait épouser sa fille Bhagīrathayaças (*tar.* cvi, 33-49.)

Mais il ne se console pas d'être loin de sa patrie, de ses autres femmes et de son cher ami Gomukha. Une nuit que le souci le tient éveillé, il entend une voix de femme gémissante. Il regarde par la fenêtre; une femme, au dehors, se lamente sur la pauvre Madanamañcukā, qu'il trahit. Il sort, elle l'emmène dans la campagne, lui raconte qu'elle est Prabhāvatī, fille du vidyādhara Piṅgalagāndhāra; étant allée visiter son amie Vegavatī, elle a vu Madanamañcukā, lui a promis de lui donner des nouvelles. Naravāhanadatta ne demande qu'à partir avec elle. Pendant le voyage — aérien, bien entendu, elle fait en sorte qu'ils accomplissent un *pradakṣiṇa* autour d'un feu et les voilà mariés; néanmoins le mariage ne sera consommé que plus tard, pour ne pas briser le cœur de Madanamañcukā. Enfin Naravāhanadatta arrive à Āṣāḍhapura, retrouve sa première épouse; Prabhāvatī, pour dissimuler son identité, lui a donné sa propre forme (*tar.* cvi, 50-121).

Madanamañcukā lui raconte sa captivité. Mānasavega n'a pu abuser d'elle, une ancienne malédiction lui promettant la mort s'il commet ce crime. Mais elle demande qu'il soit châtié. Sur ces entrefaites, Prabhāvatī ayant eu besoin de reprendre possession de sa forme, Naravāhanadatta apparaît aux yeux de tous tel qu'il est; grand scandale. Mānasavega veut le tuer; il en est empêché par sa mère qui propose de porter l'affaire devant la cour suprême des Vidyādharas. La cour donne raison à Naravāhanadatta, mais Mānasavega refuse d'accepter la sentence, se bat avec le président du tribunal, Vāyupatha, et Naravāhanadatta courrait grand danger si Prabhāvatī, grâce à son pouvoir magique, ne simulait une apparition de Çiva qui fait rentrer chacun chez soi. Prabhāvatī enmène Naravāhanadatta sur le mont Ṛṣyamūka, mais Mānasavega garde de force Madanamañcukā (*tar.* cvi, 121-186).

Prabhāvatī et Naravāhanadatta vivent en paix sur la montagne, où les Vidyādharas n'ont aucun pouvoir, parce qu'elle appartient aux Siddhas; il s'y nourrissent de fruits et de racines, comme Rāma et Sītā exilés. Arrivent Dhanavatī et Ajināvatī,

pour réaliser le mariage projeté. Dhanavatī engage le prince à retourner à Kauçāmbī. Les vidyādharīs l'y transportent; Vegavatī les y rejoint. On fête en grande pompe le retour du coureur d'aventures. Alors descendent du ciel Gandharvadattā avec son père et tous les vidyādharas dont Naravāhanadatta a épousé les filles, avec leurs amis et leurs alliés, et l'on dresse un plan de campagne pour la conquête de l'empire. Le pays des Vidyādharas est divisé en deux sections, une en deçà, une au delà du Kailāsa; dans la seconde règne Mandaradeva, dans la première Gaurīmuṇḍa, ami de Mānasavega, tous deux ennemis de Naravāhanadatta. Il faut d'abord qu'il obtienne de Çiva les sciences magiques, en pratiquant des austérités sur une montagne du pays des Siddhas. Pendant qu'il y est occupé, cinq nobles vidyādharīs jurent de l'épouser toutes ensemble (c'est cet épisode qui fournit le nom du livre). Gaurīmuṇḍa et Mānasavega attaquent son armée. Le premier enlève Naravāhanadatta et le jette sur une montagne de feu; le second enlève Gomukha et les autres ministres; ceux-ci sont sauvés par Dhanavatī qui les cache en divers lieux. Quant à Naravāhanadatta, le vidyādhara Amṛtaprabha le sauve et le transporte sur le bord de la Mandākinī. Là, de longues mortifications lui valent enfin la faveur de Çiva, qui lui concède les sciences magiques. Le roi Amitagati, dont Çiva veut faire le souverain de la région du Nord, lui donne en mariage sa fille Sulocanā (*tar.* CVII, 1-12; 27-139.)

Dès lors Naravāhanadatta est reconnu comme empereur par la plupart des rois. Il réclame ses ministres. Dhanavatī les lui ramène et, après que chacun a conté ses aventures, ils deviennent tous des vidyādharas comme leur maître (*tar.* CVIII, 1-19; 59-96.)

L'armée se met en campagne, une grande bataille se livre; Naravāhanadatta tue Gaurīmuṇḍa et Mānasavega en combat singulier. Il épouse Ihātmatikā, fille de Gaurīmuṇḍa. Le lendemain, Madanamañcukā lui est ramenée. Cependant Mandaradeva, roi de la section du Nord, demeure hostile. Après un bain dans un lac miraculeux, qui lui promet définitivement la dignité impériale, Naravāhanadatta marche contre son dernier ennemi. En route, il devient amoureux de Vāyuvegayaças, sœur de Vāyupatha; c'est une des cinq vidyādharīs qui avaient juré de l'épouser ensemble; elles deviennent toutes ses femmes.

Avant de continuer l'expédition, il lui faut encore conquérir les sept joyaux du cakravartin ; il va dans ce but sur la montagne de Govindakūṭa (*tar* CVIII, 96-209).

Ici finit le 14ᵉ livre. Il est, à lui seul, plus important que tous les autres ensemble pour l'histoire du héros; aussi les 625 v. qu'il contient méritaient-il une analyse détaillée. Le récit y est tellement abrégé, les aventures successives se suivent si rapidement que très peu de contes accessoires s'y sont glissés (*Sāvitrī et Aṅgiras* (CV, 22-30) ; *Rāma* (CVII, 13-26); *Nāgasvāmin et les sorcières* (CVIII, 20-58). Le procédé de composition est tout à fait analogue à celui que nous avons remarqué dans la dernière partie du 6ᵉ livre. Le parti-pris de résumer le plus possible l'histoire des héros apparaît évident. On entasse en un seul livre les matières de plusieurs, qu'il serait assez facile de séparer, même en leur donnant leurs titres probables : Vegavatī, Gandharvadattā, Ajināvatī, Sulocanā, Pañca ; le dernier est devenu celui de tout le groupe. Chaque épisode est assez intéressant et prêterait assez au développement pour que nous puissions croire que dans la Bṛhatkathā il était beaucoup plus étendu. Comparons le récit du combat entre l'armée de Naravāhanadatta et celle de Gaurīmuṇḍa avec celui de la grande bataille entre les Asuras et les Vidyādharas, qui remplit presque quatre *taraṃgas* du 8ᵉ livre; la disproportion apparaît éclatante; autant l'un est pauvre et sec, autant l'autre était riche et vivant, comme si les parties accessoires de la Bṛhatkathā s'étaient nourries de toute la substance que perdait la principale.

Quant à l'ordre des matières du 14ᵉ livre, il est incontestablement raisonnable, beaucoup plus que celui de tous ceux qui l'ont précédé. L'enlèvement de Madanamañcukā est l'aventure initiale qui entraîne toutes les autres : c'est pour reconquérir son épouse que Naravāhanadatta entreprend ses voyages fantastiques et ses conquêtes ; le jour où il sera réuni avec elle sera celui de son triomphe et de son accession à l'empire. On se demande alors pourquoi les livres précédents sont si décousus, quand il était si facile de leur donner de la cohérence en les faisant entrer dans le cycle du 14ᵉ livre. Nous tâcherons d'élucider plus tard cette question. Souvenons-nous seulement que les 12ᵉ et 13ᵉ livres ont dû être, à l'origine, placés après l'enlèvement de Madanamañcukā.

15. MAHĀBHIṢEKA (*tar.* CIX-CX).

Les sept joyaux du cakravartin sont dans une caverne du mont Malaya, sous la garde de l'ermite Vāmadeva. Sur l'ordre de Çiva, l'ermite mande Naravāhanadatta, qui s'empare des joyaux. Revenu à son camp, sur la montagne de Govindakūṭa, il organise sa dernière expédition. Il faut, pour se rendre dans la section du Nord où règne Mandaradeva, traverser le Kailāsa. Mais aucun être n'est capable de franchir le mont de Çiva ; on ne peut parvenir sur l'autre versant que par le tunnel de Triçīrṣa, que garde le roi Devamāya. L'armée de Naravāhanadatta force l'entrée, mais Kālarātri garde la sortie ; elle paralyse toute l'armée, sauf son chef. Il prie la déesse, lui offre de lui sacrifier sa propre tête pour obtenir la grâce des siens ; elle se déclare apaisée. Le lendemain, il triomphe de l'avant-garde de Mandaradeva, commandée par Dhūmaçikha, puis, après un long combat, de Mandaradeva lui-même. Celui-ci est sauvé par sa sœur Mandaradevī, qui désire épouser l'empereur, et se fait ermite (*tar.* CIX, 152 v.).

L'empereur arrive à Vimala, capitale de Mandaradeva, empêche les femmes du vaincu de se suicider et les traite comme des sœurs. Son ambition n'a plus de bornes ; il rêve de conquérir le Meru ; le ṛṣi Nārada l'en dissuade. Revenu à des principes de sage politique, il ne songe plus qu'à faire régner la concorde dans son empire. Il va visiter le saint Akampana, père de Mandaradeva et épouse Mandaradevī avec quatre autre vidyādharīs, filles de ses anciens ennemis (réédition de l'épisode de cinq jeunes filles au livre 14). Il ne reste plus qu'à procéder à la cérémonie de son couronnement, sur le mont Ṛṣabha. Madanamañcukā, seule de toutes ses épouses, est sacrée avec lui. Enfin l'empereur invite son père, Vāsavadattā et Padmāvatī à venir le voir dans sa gloire. Une grande fête réunit tous les héros de l'histoire (*tar.* CX, 148 v.).

Ce livre est la suite naturelle du précédent. L'épopée de Naravāhanadatta est finie. Cependant nous avons encore trois livres devant nous !

16. SURATAMAÑJARĪ (*tar.* CXI-CXIII).

Des années se sont écoulées. L'empereur se rend un jour sur

le bord de la Mandākinī pour célébrer la fête du printemps. Un mauvais rêve lui faisant craindre pour son père qui, depuis longtemps, est retourné à Kauçāmbī, il demande à la science Prajñapti ce qui se passe dans le monde des hommes : Caṇḍamahāsena est mort; sa femme Aṅgāravatī s'est brûlée sur son bûcher; son fils aîné Gopālaka, ne voulant pas quitter son beau-frère Udayana, a cédé le royaume d'Ujjayinī à Pālaka; Udayana lui-même, réfléchissant à l'instabilité des choses humaines, a voulu quitter la vie; Vāsavadattā, Padmāvatī et ses ministres se sont associés à sa résolution; il a donné son royaume à Gopālaka, qui a refusé d'abord, désireux de le suivre, puis a accepté par obéissance; Udayana, ses femmes et ses ministres se sont précipités du haut des rochers du mont Kālañjara; un char divin les a emportés au ciel; Gopālaka, après leur mort, a donné son royaume à Pālaka et s'est retiré sur le Mont-Noir, à l'ermitage de Kaçyapa, parmi les ṛṣis. Naravāhanadatta s'est évanoui en apprenant la mort de ses parents; il veut au moins revoir son oncle Gopālaka; il se rend donc à la Montagne-Noire, avec toute sa cour, et, sur l'invitation des ṛṣis, il y passe la saison des pluies (*tar.* cxi).

Un jour, le commandant en chef rapporte à l'empereur qu'il vient d'arrêter un vidyādhara qui emportait une femme. Le ravisseur est Ityaka, fils de Kaliṅgasenā et de Madanavega (voir l'histoire de la substitution d'enfant, au *tar.* xxxiv). La femme est Suratamañjarī, fille du vidyādhara Mataṅgadeva. Ityaka prétend que cette femme lui avait été promise par sa mère; elle réplique qu'elle est l'épouse d'Avantivardhana, fils de Pālaka, roi d'Ujjayinī, et que, pendant la nuit, le vidyādhara a profité de son sommeil pour l'enlever, contre tout droit. Une enquête est décidée. On fait venir d'Ujjayinī Avantivardhana, Pālaka et le ministre Bharatarohaka. Celui-ci raconte comment Avantivardhana s'est marié : à la fête de l'oblation de l'eau qui se célèbre chaque année à Ujjayinī, en mémoire de la mort du beau-père de Caṇḍamahāsena (l'histoire de cette mort est déjà contée au *tar.* xi), le jeune Avantivardhana vit une jeune fille qui domptait un éléphant furieux : c'était Suratamañjarī, fille d'un mātaṅga, Utpalahasta; en dépit de sa caste impure, il voulut l'épouser; Utpalahasta exigea que dix-huit mille brāhmanes mangeassent avec lui; cette condition remplie, il

révéla qu'il était un vidyādhara déchu, tombé dans la condition humaine pour avoir voulu, sur l'instigation de son maître Gaurīmuṇḍa, nuire au futur empereur Naravāhanadatta ; mais la malédiction prenait fin à ce moment même ; il redevint le vidyādhara Mataṅgadeva ; le mariage eut lieu, puis Suratamañjarī fut enlevée par Ityaka. La cour de justice donne tort à Ityaka et renvoie les jeunes époux à Ujjayinī (*tar.* cxii).

Contes accessoires : *Çūrasena et Suṣeṇā* (cxi, 24-47) ; *le caṇḍāla qui épousa la fille du roi Prasenajit* (cxii, 89-108) ; *le pêcheur qui épousa une princesse* (cxii, 111-145); *la fille du marchand qui aima un voleur* (cxii, 146-169), — tous étroitement liés avec le sujet.

Le dernier *tar.* du livre n'est nullement la suite des précédents. On disserte sur les devoirs des cakravartins. Les six prédécesseurs de Naravāhanadatta, qui furent Ṛṣabha, Sarvadamana, Bandhujīvaka, Jīmūtavāhana, Viçvāntara, Tārāvaloka, sont tous tombés du pouvoir parce qu'ils avaient commis un péché (celui de Jīmūtavāhana a consisté dans la révélation de ses mérites), sauf Tārāvaloka, qui a quitté volontairement l'empire pour se faire ermite. Le reste du *tar.* est occupé par l'histoire édifiante de ce *Tārāvaloka* (cxiii, 17-97).

Les *tar.* cxi et cxii paraissent l'un presque, l'autre tout à fait inutile. Nous admettrions encore que l'auteur ait voulu, à titre d'épilogue, nous apprendre ce qu'étaient devenus les principaux comparses de son poème romanesque ; mais que vient faire l'aventure d'Avantivardhana ? Assurément ce n'est pas la première fois que nous trouvons dans l'histoire de Naravāhanadatta de menus épisodes oiseux ; mais, quand il s'en présentait, nous en comprenions aisément l'objet ; c'était d'introduire des contes. L'aventure d'Avantivardhana au contraire est longue, détaillée ; il est évident qu'elle n'a pas été inventée ni placée ici dans la seule pensée de justifier la présence des trois petits contes du *tar.* cxii ; il est d'autant plus probable qu'elle appartient à la Bṛhatkathā primitive et qu'elle a toujours été associée à la visite de Naravāhanadatta aux ṛṣis, que l'idée de l'y introduire semble moins raisonnable. Mais rappelons-nous l'observation que nous avons faite plus haut (p. 78-79) sur la place que devrait logiquement occuper le livre 16. Tout s'éclaire, si les *tar.* cxi et cxii appartenaient primitivement au

début de la Bṛhatkathā : ils expliquent la présence de Naravāhanadatta parmi les ṛṣis auxquels il contera son histoire. Au premier abord, l'aventure d'Avantivardhana paraît moins nécessaire. Mais réfléchissons que son oncle Gopālaka vit parmi les ṛṣis, que l'instruction de son affaire exige qu'on réunisse les membres de sa famille et les vidyādharas intéressés; l'ermitage de Kaçyapa est le lieu où il est le plus naturel que siège la cour de justice. Le procès d'Avantivardhana est donc l'occasion qui, mieux encore que le désir de revoir Gopālaka, justifie le séjour du cakravartin chez les ṛṣis.

Quand à l'histoire de Tārāvaloka, elle est hors de cause; elle ne fait plus partie du même ensemble. Elle peut être soit une matière adventice, susceptible d'être placée n'importe où, soit faire partie d'un exposé des devoirs du cakravartin et constituer, avec la conversation où elle est encadrée, un épilogue moral à la Bṛhatkathā.

17. PADMĀVATĪ (*tar.* CXIV-CXIX).

On questionne Naravāhanadatta. Comment, après le rapt de Madanamañcukā, a-t-il pu supporter d'être séparé d'elle? — Gomukha lui fit prendre patience en lui racontant une histoire, celle de *Muktāphalaketu, empereur des Vidyādharas, et de sa femme Padmāvatī*, qui, encadrée dans celle du *roi Brahmadatta et des cygnes*, occupe le livre entier. Elle est très fantastique, mais ne présente aucun intérêt particulier. Comme elle est censée avoir été contée dans la période dont traite le livre 14, on peut se demander pourquoi elle n'a pas été intercalée à sa place chronologique. L'explication doit valoir aussi pour le livre suivant.

18. VIṢAMAÇĪLA (*tar.* CXX-CXXIV).

Autre histoire, rapportée à Naravāhanadatta pendant qu'il était séparé de Madanamañcukā : ce vaste conte, coupé lui-même de quelques hors-d'œuvre, appartient au cycle des légendes qui ont pris pour centre la grande figure de Vikramāditya. Il serait superflu de l'analyser ici. A peine est-il besoin de montrer qu'il ne saurait avoir figuré dans la Bṛhatkathā originelle. — Pourquoi, dira-t-on? Le Vikramāditya des contes est un personnage fort nébuleux quant à la date; il

est certain qu'il est placé loin dans le passé héroïque. — Encore est-ce à ce Vikramāditya qu'on a attribué l'expulsion des Mlecchas; et, si enclins que fussent les Hindous à le faire remonter dans la série des temps, le commencement de l'ère à laquelle il a donné son nom coïncide seulement avec l'an 57 av. J.-C. Aussi les conteurs n'ont-ils jamais donné Vikramāditya comme le contemporain des grands héros de Mahābhārata. Ceux-ci, la chronologie indigène les rejette vers la fin du dvāpara-yuga, c'est-à-dire plus d'un millier de siècles avant. Il faudrait pousser loin la fantaisie chronologique pour mettre Vikramāditya en rapport avec Arjuna! Ils n'appartiennent pas au même cycle. Quelle est maintenant la place qu'assigne à Naravāhanadatta, dans la suite des temps, le Kathāsaritsāgara? Sa généalogie est, en remontant, Udayana, Çatānīka, Janamejaya, Parīkṣit, arrière-petit-fils d'Abhimanyu, lequel est, d'après le Kathāsaritsāgara, un descendant, d'après le Mahābhārata, un fils d'Arjuna. De toutes façons, le nombre des générations que compte la légende entre Arjuna et Udayana ne saurait être considérable. Il faut avouer qu'il y a dans cette chronologie imaginaire un grand souci de la vraisemblance : en partant d'Arjuna, elle place Udayana vers le temps du Buddha; de fait, nous savons d'autre part qu'Udayana passait pour être né le même jour que le Buddha. Tout cela est très cohérent. Que dire alors d'un auteur qui fait raconter par un ermite à Naravāhanadatta une histoire sur Vikramāditya? Un tel anachronisme n'est pas le fait de Guṇāḍhya.

Somadeva lui-même place ce livre en appendice parce qu'il le regarde comme extérieur à la Bṛhatkathā et capable d'en trop déranger le plan s'il l'intercalait ailleurs parmi les nombreux contes qu'écoute le héros.

Cependant le préambule fournit la preuve que dans l'original cachemirien, ce livre faisait partie du corps de l'ouvrage. Le narrateur est le saint Kaṇva; les circonstances qui servent de prétexte pour introduire le conte sont remarquables. « Je souhaitais mourir, dit Naravāhanadatta, séparé de ma bien-aimée, et voyageant en pays étranger. Au fond des bois, je vis, dans mes courses errantes, le grand muni Kaṇva [1]. » Mais, à

1. K. S. S., cxx, 5.

en croire le reste du Kathāsaritsāgara, Naravāhanadatta n'est pas une seule fois « errant en pays étranger, dans les bois », après le rapt de Madanamañcukā; il est toujours en agréable compagnie, auprès d'une nouvelle épouse, nullement égaré. Nous avons là un indice que ce livre, comme plusieurs de ceux, du 7e au 13e, qui nous le montrent égaré et en voyage, devait être placé après le début du 14e livre. Kaṇva lui donne courage et espoir; et, en effet, dit Naravāhanadatta, « femmes, sciences, souveraineté des Vidyādharas, j'acquis tout successivement [1] ». Donc, quand il était errant et séparé de sa première épouse, il ne possédait rien ou presque rien de tout cela! Ce détail est en contradiction manifeste avec les données du Kathāsaritsāgara : quand l'auteur nous montre Madanamañcukā enlevée, Naravāhanadatta est déjà en possession de douze femmes, dont cinq vidyādharīs et quatre filles d'apsaras données par Viṣṇu; s'il n'est pas encore un génie, il n'est plus tout à fait un homme. J'en conclus que dans l'état primitif de son histoire, le rapt de Madanamañcukā se plaçait au début de ses aventures. C'est ce que nous avait déjà suggéré l'examen des livres 12, 13 et 14.

J'ai dû insister, au cours de cette analyse critique, sur les défauts de composition et sur les invraisemblances foncières du Kathāsaritsāgara. Nous aurons ultérieurement à distinguer ce dont Somadeva, ce dont la Bṛhatkathā cachemirienne est responsable. Mais notre analyse nous a montré par avance qu'en beaucoup de cas c'est cette dernière qu'il faut accuser. Le modèle qu'imitait Somadeva était un livre absolument incohérent. Si nous n'en possédions aucune autre version que le Kathāsaritsāgara, il serait difficile assurément de dire si Somadeva a reproduit le plan de son original exactement ou non, mais, même alors, il ne serait pas impossible de juger que la Bṛhatkathā cachemirienne ne pouvait pas être la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya; j'irai plus loin, il ne serait pas impossible de reconstituer cette dernière dans une certaine mesure. Il importe d'insister sur ce point, car jusqu'ici on a eu le tort de rendre Guṇāḍhya responsable de tout le contenu du Kathāsaritsāgara.

Mais, pour le moment, nous nous abstiendrons de toute

1. K. S. S. cxxiv, 244.

conclusion sur la composition de la Bṛhatkathā originelle, notre premier objet devant être de retrouver la Bṛhatkathā cachemirienne et d'en étudier le plan.

## 2

## LA BRHATKATHĀMAÑJARĪ

Le procédé de Kṣemendra pour tresser son « bouquet » a été parfaitement défini par M. S. Lévi : « S'agit-il de raconter? Kṣemendra resserre, résume, élague et substitue à un original vivant, mouvementé, dramatique, une narration sèche et laconique. S'offre-t-il un prétexte à tourner quelques vers descriptifs? Kṣemendra s'empresse d'en profiter sans aucun souci des proportions générales [1]. » Il n'y a donc aucune conclusion à tirer de l'absence dans la Mañjarī de certains contes et de certains détails : elle ne prouve pas qu'ils manquaient dans la Bṛhatkathā cachemirienne, mais que Kṣemendra les a négligés. Quant aux rares additions que fournit Kṣemendra au Kathāsaritsāgara, nous les relèverons au passage, s'il y a lieu, mais elles sont d'un faible intérêt pour l'objet de notre étude, car elles éclairent fort peu l'histoire de la Bṛhatkathā cachemirienne.

Il est inutile de donner une analyse détaillée de la Mañjarī ; il suffira d'examiner la distribution des matières et les différences qu'une autre répartition entraîne nécessairement dans la conduite du récit. Quant à tout ce qui est commun aux deux versions, les critiques adressées au Kathāsaritsāgara valent pour la Mañjarī.

### LES DIVISIONS DE LA BRHATKATHĀMAÑJARĪ

Le poème de Kṣemendra est divisé, comme celui de Somadeva, en 18 « lambhakas », dont les noms sont les mêmes que

1. S. Lévi, *La B. K. M. de Ksh.*, *J. As.*, VIII^e s., VI, (1885), p. 419.

ceux des livres correspondants dans le Kathāsaritsāgara. Elle présente en outre un double système de subdivisions.

La plupart des contes accessoires et quelques uns des principaux épisodes de l'histoire des héros sont suivis d'un colophon qui en indique la matière — quelque chose comme les sous-titres marginaux qu'on trouve dans la traduction du Kathāsaritsāgara de M. Tawney. C'est une sorte d'index des matières réparti dans le texte et fort commode pour la rapidité des recherches. Ce procédé de subdivision, étant commun aux manuscrits de la Mañjarī, doit être ancien. Il est défectueux quand les contes sont contenus les uns dans les autres, car le dernier conte d'une série commence bien avant le point où est notée la fin de conte précédente : en ce cas — mais irrégulièrement, il arrive que les colophons des contes intercalés signalent le fait par le mot *antar :* ex. : *ity antarākhyāyikā* (*ad* 15, 240 ; *ad* 7, 336 mss. AC *Lévi, l. c.*, VII (1886), p. 184) : *antarnalākhyāyikā* (*ad* 15, 371) ; *antare kusumāyudhākhyāyikā* (dans le liv. 10, *Lévi l. c.* p. 186 — manque dans l'édition de la *Kāvya-mālā*). La nécessité de faciliter l'usage du texte explique suffisamment l'introduction de ces colophons à une date certainement ancienne. Le procédé est uniforme d'un bout à l'autre de la Mañjarī, mais on ne peut y voir, à proprement parler, une divison en chapitres, puisque souvent les parties ainsi déterminées chevauchent l'une sur l'autre.

Les livres 1, 2 et 9 (Çaçāṅkavatī) sont partagés en « gucchas » (touffes) ; ce terme s'explique par le sens du titre *mañjarī*. Cependant le 1^er^ chapitre du 1^er^ livre s'appelle *taramga* ; le second, dans l'édition de la *Kāvya-mālā*, *taramga* en tête et *guccha* à la fin [1] ; mais l'emploi du terme *taramga* ne peut être dû ici qu'à l'analogie du Kathāsaritsāgara (V. p. 65). Le 2^e^ *guccha* du 1^er^ livre, le 1^er^ du 2^e^, le 3^e^ et peut-être le 1^er^ du 9^e^ portent un titre spécial, respectivement *vararucimukti-*, *sahasrānīka-*, *çaçāṅkavatīvivāha-*, *pracaṇḍaçaktisamāgama-* (ce dernier douteux ; ce peut être simplement un colophon indiquant une fin de *kathā*). Ces divisions sont rationnelles et, contrairement à celles dont il a été question précédemment, marquent des

1. L'éd. de la *Kāvya-mālā* présente tant de traces de négligence que ces détails demanderaient à être contrôlés sur les manuscrits.

parties parfaitement distinctes de chaque livre. Pourquoi tous ne sont-ils pas divisés de cette manière? On peut croire que ceux qui se présentent comme un bloc ont été regardés comme une « touffe » unique. Cela serait naturel pour plusieurs, à cause de leur faible étendue; l'édition de la *Kāvya-mālā* porte en tête de quelques-uns *prathamo gucchaḥ*, sans qu'il y ait de *dvitīyo gucchaḥ*. Mais si les livres 1, 2 et 9 qui comportent plusieurs « gucchas » sont en effet assez longs (soit 392 v., 421 v. et 2435 v.), plusieurs autres ne le sont pas moins et se prêteraient à la division. En outre, les vingt-cinq contes du vampire (1435 v.) ne forment qu'un « guccha » (2ᵉ du livre 9); l'extrait du Pañcatantra, qui remplit la majeure partie du livre 16 ne présente d'autre division que les colophons qui donnent le nom des contes. La division en « gucchas » est donc très irrégulière. J'en conclus qu'elle n'est imputable ni aux copistes, ni à Kṣemendra : les premiers auraient adopté un procédé régulier, comme la notation des colophons à la fin de chaque conte; le second, s'il s'était donné la peine de partager chaque livre en chapitres, comme l'a fait Somadeva, aurait, comme son émule, pratiqué une division raisonnable et uniforme. Il faut donc que, si l'emploi du mot *guccha* est une particularité de la Mañjarī, le fait même de la division soit plus ancien et que Kṣemendra ait simplement respecté à cet égard les indications de son original. Mais, dira-t-on, c'est supposer que, dans cet original lui-même, il n'y avait pas de division régulière, des blocs énormes de matières voisinant avec des livres bien coupés. Assurément, et c'est la raison, je crois, pour laquelle Somadeva ne s'est pas conformé à son modèle sur ce point et a découpé son œuvre en 124 chapitres, comme il lui a plu. Si la Bṛhatkathā cachemirienne était à proprement parler l'œuvre d'un auteur, cette hypothèse serait fausse; mais si c'est une compilation de parties disparates, il est naturel que les divisions primitives aient été respectées dans les livres où il en existait, absentes dans ceux qui avaient été condensés à l'excès et dans les longs morceaux introduits en bloc et d'un seul coup, comme ont pu l'être le Pañcatantra et la Vetālapañcaviṃçatikā; dans ce dernier cas, les divisions ont pu aussi rester conformes à celles des originaux; c'est ce qui est arrivé pour la Vetālapañcaviṃçatikā, où chaque *vetāla* est numéroté à part. Il est donc possible que dans

la division en « gucchas » — réserve faite de l'emploi de ce terme — nous ayons conservé une faible trace de divisions primitives, antérieures à la Bṛhatkathā cachemirienne telle que l'ont connue Kṣemendra et Somadeva.

## LA COMPOSITION DE LA BṚHATKATHĀMAÑJARĪ

Le tableau suivant montrera dans quel ordre la Bṛhatkathāmañjarī présente les dix-huit livres :

| B. K. M. | | | K. S. S. | |
|---|---|---|---|---|
| 1 Kathāpīṭha. | | | Kathāpīṭha. | 1 |
| 2 Kathāmukha. | | | Kathāmukha. | 2 |
| 3 Lāvānaka. | I | I | Lāvānaka. | 3 |
| 4 Naravāhanajanma. | | | Naravāhanadattajanana | 4 |
| 5 Caturdārikā. | | | Caturdārikā. | 5 |
| 6 Sūryaprabha. | II | III | Madanamañcukā. | 6 |
| 7 Madanamañcukā. | III | V | Ratnaprabhā. | 7 |
| 8 Velā. | | II | Sūryaprabha. | 8 |
| 9 Çaçāṅkavatī. | | VI | Alaṃkāravatī. | 9 |
| 10 Viṣamaçīla. | | | Çaktiyaças. | 10 |
| 11 Madirāvatī. | IV | | Velā. | 11 |
| 12 Padmāvatī. | | IV | Çaçāṅkavatī. | 12 |
| 13 Pañca. | | | Madirāvatī. | 13 |
| 14 Ratnaprabhā. | V | | Pañca. | 14 |
| 15 Alaṃkāravatī | VI | VII | Mahābhiṣeka. | 15 |
| 16 Çaktiyaças. | | | Suratamañjarī. | 16 |
| 17 Mahābhiṣeka. | VII | (IV) | Padmāvatī. | 17 |
| 18 Suratamañjarī. | | | Viṣamaçīla. | 18 |

Ce tableau ne révèle pas la différence essentielle, celle qui donne la clef de la plupart des autres. Tous les livres de même nom, dans les deux versions, se recouvrent exactement l'un l'autre, du début à la fin — sauf détails internes, sans importance pour la composition — *excepté deux*, ceux de Velā. Le livre de Velā, chez Kṣemendra, équivaut : 1° au livre de Velā du Kathāsaritsāgara ; 2° au début du livre 14 *Som.* (Pañca). C'est ici le nœud du problème.

Mais il importe d'abord de reprendre par le début la série des livres de Kṣemendra.

Jusqu'au 5ᵉ inclus, la concordance entre les deux versions est parfaite ; il n'y a, même dans les menus détails, aucune différence qui ne s'explique aisément par le procédé littéraire de Kṣemendra, sauf sur un point de l'histoire d'Udayana ; le nāga grâce auquel il possède le luth merveilleux s'appelle Kinnara ; il fait descendre Udayana dans le monde souterrain et lui donne sa sœur Lalitā qui redevient aussitôt une vidyādharī (2, I, 56-60).

Le livre de Sūryaprabha suit immédiatement le 5ᵉ (Caturdārikā), sans aucune transition. Celle-ci eût été superflue : nous avions noté déjà que ces deux livres sont introduits de la même manière, contiennent tous deux un récit fait par un vidyādhara venu pour voir son futur empereur et répondant à cette question : comment acquiert-on la souveraineté sur les Vidyādharas ? Nous louerons l'ordre qu'a suivi Kṣemendra ; il est très naturel que ces deux livres soient rapprochés. Le ton en est très dissemblable — l'un plutôt folk-lorique, l'autre, qui évoque la grande lutte des Dieux et des Asuras, plutôt mythologique et épique ; cette différence de genre les empêche de faire double emploi. Nous blâmerons seulement Kṣemendra de n'avoir pas respecté le grand caractère du livre de Sūryaprabha. Ce ton sans doute ne convenait pas à son talent ; le livre est tout entier en récits ; il s'y trouve très peu d'occasions de faire de l'esprit ; le sujet demande plus de souffle épique que d'ingéniosité : Kṣemendra l'a sacrifié. Tandis qu'il consacre 263 vers au livre précédent, il n'accorde que 245 vers à celui-ci. Chez Somadeva les proportions sont inverses : 820 vers pour le 5ᵉ et 1572 vers pour celui de Sūryaprabha. Nulle part l'infériorité littéraire de Kṣemendra n'apparaît aussi manifeste.

Ensuite vient le livre de Madanamañcukā. Chez Somadeva, la solution de continuité est patente. Elle ne peut, au fond, l'être moins chez Kṣemendra ; mais dans la forme, elle s'accuse moins franchement. Kṣemendra néglige d'avertir qu'à partir de cet endroit, c'est Naravāhana lui-même qui raconte son histoire, sur l'invitation des ṛṣis. Il ne donne rien non plus sur l'enfance du héros, ce qui le dispense d'interrompre la narration pour dire : à ce point de l'histoire, écoutez ce qui arriva.

Il commence en expliquant que Rati, voulant s'incarner pour pouvoir, sous une forme humaine, retrouver l'Amour incarné en Naravāhana, a choisi d'être la fille de Kaliṅgasenā (7, 3 sq.). Le reste suit, comme dans Somadeva. Relevons seulement quelques détails, sans influence sur la composition, mais dignes d'être soulignés, en raison de l'importance du personnage de Madanamañcukā. Quand Naravāhana est dans le beau jardin fait par Somaprabhā, Kaliṅgasenā elle-même lui amène sa fille. Somadeva note le détail, mais n'insiste pas. Dans la Mañjarī, Kaliṅgasenā n'est pas sans inquiétude sur l'issue de ce tête-à-tête, manœuvre hardie tentée pour séduire le prince aimé de sa fille (7, 575-576); Gomukha lui raconte, pour la rassurer, une anecdote sur Yogananda (7, 578-583), qui manque dans le Kathāsaritsāgara. Il semble donc que Naravāhana soit plus recherché par Madanamañcukā qu'il ne la recherche. Cela semble s'accorder assez mal avec le reste de l'épisode, mais cadre très bien avec les autres aventures galantes du héros; jamais il ne courtise, il est courtisé. Somadeva a atténué le détail, preuve de goût sans doute, non de fidélité. Toute la fin du livre est résumée à l'excès par Kṣemendra. Des détails jetés en passant par Somadeva, où nous soupçonnions le résidu de chapitres entiers de la Bṛhatkathā primitive, ont complètement disparu, par exemple la promenade au bois de Nāgavana. Chose plus grave : des invraisemblances foncières, comme les hésitations d'Udayana à autoriser le mariage solennel de son fils, il ne reste plus trace. Nous accusions, il y a un instant, Somadeva d'avoir atténué un détail choquant ; ici, c'est Kṣemendra que nous accuserons d'avoir corrigé son modèle, car nous n'admettrons pas que les détails illogiques soient de l'invention de Somadeva.

Pas de lien entre le 7ᵉ livre et le suivant ; mais nous n'avons pas à critiquer la place de ce dernier (Velā); contenant une courte aventure, tout humaine, il vient assez bien ici, à une époque où Naravāhana n'a encore presque rien de miraculeux dans sa vie.

Chez Somadeva, le groupe Velā-Pañca est parfaitement décousu. Chez Kṣemendra, les matières en sont ordonnées de telle façon qu'on évite l'invraisemblance foncière que présentaient dans Somadeva les livres de Çaçāṅkavatī, de Madirāvatī,

de Padmāvatī et de Viṣamaçīla. Nous y avions vu le héros se lamenter sur la perte de Madanamañcukā à une époque où elle ne lui avait pas encore été ravie ; la logique eût exigé, disions-nous, que les aventures contenues dans ces quatre livres — réserve faite des contes accessoires susceptibles d'être logés n'importe où — fussent placées après le début du livre 14 *Som.* (Pañca). La version de Kṣemendra nous donne raison. A la fin du livre de Velā, après la partie correspondant au même livre de Somadeva, on lit le récit de la disparition de Madanamañcukā (8, 68-75) répondant à K. S. S., 14, I (cv), 3-13. Que ce soit Kṣemendra ou la Bṛhatkathā cachemirienne qu'il faille déclarer responsable de cet arrangement, la trace d'une opération brutale est ici évidente. En effet, souvent les livres sont intérieurement très mal bâtis, mais jamais ils ne chevauchent les uns sur les autres ; ils commencent et finissent tous avec une aventure distincte ou au moins avec un épisode nettement coupé. Seul le livre de Velā fait exception dans Kṣemendra. La disparition de Madanamañcukā qui en forme la fin, se trouve séparée de ses conséquences immédiates : commentaires sur les causes de ce bizarre événement et recherches dans le palais et les jardins. Ces détails sont, comme chez Somadeva, au début du livre Pañca, qui ne viendra que cinq rangs plus loin. En fait, il était impossible de les ajouter au livre de Velā. puisqu'ils sont l'amorce de l'aventure de Vegavatī, inséparable elle-même des aventures subséquentes. Plus de hardiesse aurait conduit à fragmenter complètement le 13ᵉ livre (Pañca) pour en faire le cadre général de l'histoire de Naravāhana, depuis son premier mariage jusqu'à son couronnement. Cela eût rendu la composition infiniment plus forte, mais eût exigé un remaniement et une division nouvelle de la majeure partie des livres. On n'a pas osé. Si c'est Kṣemendra qui est fidèle à son original, nous avons chance de pouvoir remonter plus haut que la Bṛhatkathā cachemirienne et nous faire une idée des remaniements dus au compilateur cachemirien.

Madanamañcukā enlevée, il est étrange que son mari ne la fasse pas chercher davantage, mais au moins il n'y a rien d'absurde à le montrer désolé de l'avoir perdue. Le livre de Çaçāṅkavatī y gagne en vraisemblance. Celui de Viṣamaçīla vient tout naturellement ensuite. Errant sur le mont Malaya,

le héros rencontre, après Piçañgajaṭa, un second ermite, Kaṇva, qui lui conte l'histoire de Vikramāditya [1].

Rien à dire du livre de Madirāvatī, qui n'a aucune peine à s'insérer après celui de Viṣamaçīla. A la fin, Naravāhana rentre à Kauçāmbī avec ses amis, toujours soupirant après Madanamañcukā. C'est alors que se place le livre de Padmāvatī (l'histoire de Brahmadatta et des cygnes, contenant celle de Muktāketu et de Padmāvatī, et contée par Gomukha pour faire prendre patience à son maître).

En somme la différence de composition entre les deux versions est jusqu'ici très claire et nous voyons très bien pourquoi l'ordre suivi par Kṣemendra est meilleur : il n'a pas commis la grosse invraisemblance qui nous avait choqués chez Somadeva ; puis, au lieu de rejeter deux livres en appendice, il les a laissés dans le corps du poème, à la place où, selon l'ordre des temps, les histoires qu'ils contiennent ont pu être contées au héros. Mais pourquoi Somadeva n'a-t-il pas adopté un plan si supérieur au sien ? Qu'il soit dû au compilateur cachemirien ou à Kṣemendra, Somadeva ne pouvait pas l'ignorer ; qu'avait-il donc à lui reprocher ?

Continuons. Entre le 12ᵉ et le 13ᵉ livre (Pañca) la solution de continuité est apparente ; il est inévitable même qu'elle le soit plus que dans le Kathāsaritsāgara entre Madirāvatī et Pañca. On cherche à expliquer — un peu tard ! — les causes de la disparition de Madanamañcukā. La suite comme dans Somadeva. Mais nous sommes dans une partie narrative, très serrée ; cela n'intéresse pas Kṣemendra : il expédie ce livre, où pourtant il ne se trouve à peu près rien que de nécessaire, en 236 vers. C'était déjà presque un squelette chez Somadeva ; combien plus ici !

1. Une des parties de cette histoire (fragment du conte sur Kesaṭa et Kandarpa) se trouve insérée dans le livre de Çaçāñkavatī (9, III, 11-63). Comme elle y rompt, d'une manière absurde, le fil du récit, il paraît certain qu'il y a interpolation. En revanche, il y a une lacune notée par les éditeurs 10, 241-253, dans le même conte de Kesaṭa et Kandarpa. Peut-être une ou deux feuilles de l'archétype des mss. utilisés par les éditeurs avaient-elles été déplacées. Leur édition n'étant pas une édition critique, il est impossible de savoir 1° comment se présente la lacune 2° s'il y a eu réellement interpolation ou seulement erreur matérielle dans la numérotation d'un ou deux feuillets manuscrits; cette dernière hypothèse est la plus probable.

Nous avons fini de louer la composition de la Mañjarī ; à partir du 14e livre, le Kathāsaritsāgara va reprendre l'avantage d'une manière éclatante. Kṣemendra en effet se trouve en présence d'une difficulté insurmontable, et il ne fait rien pour essayer d'en triompher. Nous avons devant nous les livres de Ratnaprabhā, d'Alaṃkāravatī et de Çaktiyaças ; la place qu'ils occupent est inacceptable.

Le 13e livre (Pañca) s'est terminé avec la victoire de Naravāhana sur Mānasavega ; le conquérant est maître du plateau méridional du Himālaya, moitié de l'empire des Vidyādharas ; il ne lui reste qu'à enlever la moitié septentrionale à Mandaradeva ; cette dernière conquête fera le sujet du livre du sacre (Mahābhiṣeka, 17 *Ks*). Il est évident que ces deux livres ne devraient pas être séparés et que Somadeva a raison de les rapprocher ; en mentionnant les sept joyaux à la fin du premier, il obtient une transition très raisonnable (qui naturellement est absente chez Kṣemendra), et les deux livres forment un excellent ensemble, véritable poème suivi avec peu ou point de hors-d'œuvre, qui raconte la plus grande partie de la carrière de Naravāhanadatta. Dans la Mañjarī, ces deux livres sont séparés par trois autres, et cela au prix d'une énorme invraisemblance. Il faut que Naravāhana, déjà reconnu comme empereur par la majorité des Vidyādharas, en pleine voie de conquête et à la veille du succès final, interrompe brusquement son expédition et revienne vivre à Kauçāmbī (13, 236). Il y reprend sa place subalterne dans la maison de son père et y vit comme au temps de sa prime jeunesse ; ce n'est pas lui qui commande (cf. 14, 86 : il lui faut la permission de son père pour accepter l'invitation de Hemaprabha) ni qui juge les procès (16, 2) ; à l'occasion son père l'invite à lui faire cortège et il l'accompagne à la chasse (14, 409) ; rien ne rappelle qu'il est le cakravartin. L'invraisemblance éclate à chaque épisode. Ratnaprabhā descend du ciel pour l'épouser et veut l'emmener dans une ville des Vidyādharas : « *āçcaryam* ! », s'écrie-t-on, comme s'il n'avait jamais eu de plus extraordinaires aventures et si le pays des Vidyādharas n'était pas sous sa loi. Puis le cakravartin part à la découverte, avec le seul Gomukha, pour chercher « le pays du camphre » (14, 418 sq.), et se trouve tout content d'y parvenir et d'en revenir en chariot volant, avec la jeune Karpūramañjarī,

qui n'est qu'une femme (14, 503 sq.). Aucune des épisodes qui servent de prétexte aux contes des deux livres suivants (Alaṃkāravatī et Çaktiyaças) ne cadre avec la section de l'histoire du héros où ils sont placés, sauf peut-être la visite à Viṣṇu (15, 195-201, plus la *nārāyaṇastuti*), parce qu'elle se caserait également bien n'importe où.

Pourquoi donc Kṣemendra n'a-t-il pas inséré ces trois livres plus tôt ? Evidemment c'était impossible entre Çaçāṅkavatī et Pañca : toute cette partie suppose 1° Madanamañcukā perdue, 2° Naravāhanadatta errant sur le mont Malaya où l'a transporté Lalitalocanā ; or les trois livres en question ne pourraient que difficilement s'accommoder de la première de ces conditions ; ils ne le peuvent pas du tout de la seconde. Restait la possibilité de faire comme Somadeva et de les loger entre le livre de Madanamañcukā et celui de Velā. Cet ordre n'était pas parfait, nous l'avons dit à propos du Kathāsaritsāgara, mais il présentait beaucoup moins d'inconvénients que celui qu'a adopté ou conservé Kṣemendra. Il ne fallait pas grand talent pour le trouver, pour peu qu'on voulût s'en donner la peine. Kṣemendra — soit paresse, soit dédain pour tout effort qui ne portât pas sur le style — a négligé ce soin. J'en conclus que l'arrangement des livres précédents n'est pas son fait : comment croire que, si négligent ici, il ait pu être plus haut si attentif à établir un ordre logique ? Pour moi, il a tout simplement suivi la composition de l'original. Cette observation est de grande conséquence ; elle montre que cet original était très incohérent. Or l'incohérence n'est jamais voulue ; si elle s'est imposée à l'auteur de la Bṛhatkathā cachemirienne, c'est qu'il avait déjà à surmonter des difficultés analogues à celles qui ont fait broncher ses imitateurs.

Le livre du sacre (Mahābhiṣeka) est résumé à l'excès (55 v.). Naravāhana vit tranquille à Kauçāmbī, parfaitement oublieux de sa souveraineté. Amṛtaprabha vient le chercher de la part de Vāmadeva qui veut lui révéler où sont cachés les sept joyaux. Le reste suit, comme dans le Kathāsaritsāgara, mais réduit à un squelette.

Enfin le livre de Suratamañjarī, qui clôt l'ensemble et dont on voit encore moins l'intérêt que chez Somadeva, est assez développé en ce qui concerne les contes accessoires, limité à

l'indispensable pour le surplus. La Mañjarī s'achève, comme le Kathāsaritsāgara, sur une impression de profond désordre.

L'*upasaṃhāra* qui suit, comprend, avant la liste des livres, une table des matières en forme de sommaire, qui est extrêmement bizarre. Elle met en scène Naravāhana lui-même : c'est lui qui de sa bouche, douée de la vertu poétique par la grâce de Çiva, conta ses propres aventures, dans une gorge du Mont-Noir, à Kaçyapa, à son oncle, aux munis et à leurs femmes [1]. Ces vers sont absolument conformes à ceux par lesquels Somadeva ouvre son 6e livre (V. p. 77). Le sommaire qui suit commence par la mention du livre 5 et finit par celle du livre 17, c'est-à-dire qu'il ne comprend ni le Kathāpīṭha, ni les livres sur Udayana, ni le livre de Suratamañjarī qui, nous l'avons vu, n'a jamais pu figurer dans les récits du cakravartin ; mais, pour les livres 5-17, il reproduit fidèlement l'ordre de la Mañjarī. Je ne sais pas quel est l'auteur responsable de ce sommaire ; mais certainement, outre la Mañjarī, il a une autre source d'information : il sait que le corps de la Bṛhatkathā, c'est le récit fait par Naravāhana à Kaçyapa de ses propres aventures. Il ne croit pas devoir omettre cette circonstance, bien qu'il n'y en ait pas trace dans la version dont il dresse la table. Peut-être veut-il précisément compléter la Mañjarī sur ce point, en replaçant le récit dans le cadre traditionnel dont Kṣemendra l'avait dépouillé. Si l'*upasaṃhāra* remonte à Kṣemendra lui-même (il contient, dans sa troisième section, d'intéressants détails sur le poète et sa famille), il faut en conclure que celui-ci s'est reproché cette infidélité et qu'il a voulu y remédier au moins dans sa table des matières.

En somme, L. von Man'kowski [2] a vu juste quand il a présumé, d'après les indices fournis par l'examen du seul livre 16, qu'en raison de la légèreté évidente apportée par Kṣemendra dans son travail — exercice d'écolier, de débutant tout au plus — il n'était pas probable qu'il eût modifié l'ordre des matières. La Bṛhatkathāmañjarī paraît bien reproduire exactement la composition de la Bṛhatkathā cachemirienne avec tous ses défauts. Quand Kṣemendra essaye de dissimuler l'incohérence

1. Upasaṃhāra 1-3 ; 20-21.
2. *Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî*, p. IX.

de son modèle, c'est seulement par des artifices de forme. Somadeva au contraire aurait essayé de corriger le plan.

Comment se fait-il donc que l'ordre de Kṣemendra soit, pour une partie très importante, meilleur que celui de Somadeva? Nous répondrons à cette question en étudiant la composition de la Bṛhatkathā cachemirienne en elle-même. D'ailleurs aucune des hypothèses que nous avait suggérées sur elle l'examen du Kathāsaritsāgara n'a été infirmée par celui de la Mañjarī; plusieurs s'en trouvent au contraire confirmées. Si elles sont justes, l'original cachemirien ne se présente pas comme un ouvrage composé d'ensemble, un et logique, mais comme un agrégat, dénué d'unité, de livres différents par l'ampleur, l'origine et le ton, ayant subi un premier travail de coordination, fort maladroit, mais qui n'était peut-être guère susceptible de l'être moins, puisque Somadeva n'aurait pas réussi à le rectifier complètement.

Essayons de voir plus clair dans ce chaos pour pouvoir y chercher ensuite, plus ou moins mutilés, les *disjecta membra* de la Bṛhatkathā primitive.

## 3

## L'ORIGINAL CACHEMIRIEN

### ANONYMAT DE LA BṚHATKATHĀ CACHEMIRIENNE

La Bṛhatkathā cachemirienne se présentait franchement comme une compilation et non comme une œuvre originale. Le premier indice en est qu'elle ne portait pas de nom d'auteur. Si elle en avait porté un, le soigneux Somadeva, qui se pique d'exactitude, n'eût pas manqué de le mentionner, C'était inutile, dira-t-on : le texte même expliquait que l'auteur était Guṇāḍhya ; les Cachemiriens croyaient avoir sous les yeux la Bṛhatkathā authentique. — A ce compte, si le Kathāsaritsāgara avait perdu, au début, la mention qu'il est abrégé d'un autre ouvrage et, dans la suite, tous les colophons qui révèlent son

titre et le nom de son auteur, il aurait eu, lui aussi, tout ce qu'il fallait pour être déclaré version littérale, sinon original même de la Bṛhatkathā ! — Je pense, au contraire, que les contemporains de Somadeva pouvaient d'autant moins s'y tromper que leur grand recueil prâkrit s'appelait non Bṛhatkathā, mais Bṛhatkathāsaritsāgara (v. p. 63 sq.). Faut-il s'étonner que cette compilation ait été anonyme ? Non, car le ou les compilateurs successifs de la Bṛhatkathā cachemirienne n'avaient probablement pas *récrit* le poème ; leur tâche avait dû se borner à rassembler, à coudre tant bien que mal des livres disparates, besogne de copistes plutôt que travail d'artistes.

Néanmoins, l'unité de ces livres ne consistait pas uniquement à être groupés sous un titre unique et à être enfilés sur un même cordon ; il est incontestable que le dernier compilateur au moins avait essayé de leur donner une suite apparente par l'arrangement qu'il avait imposé aux matières ; mais, outre qu'il avait mal réussi dans ce travail, il avait négligé de refondre celles-ci. Sa besogne ne pouvait lui mériter le titre d'écrivain et lui donner des droits à être nommément connu de la postérité.

## L'ORDRE DES LIVRES

Que la Bṛhatkathā cachemirienne ait été incohérente, Somadeva nous en avertit lui-même implicitement, quand il explique comment il s'est comporté à l'égard de son original et quels principes l'ont guidé dans son effort. Il est évident que ce passage doit nous fournir la clef du problème qui nous embarrasse encore ; mais il importe de l'étudier de très près, car il a été traduit de diverses manières :

K. S. S. I, 10-12 : yathā mūlaṃ tathaivaitan na manāg apy atikramaḥ |
granthavistarasaṃkṣepamātraṃ bhāṣā ca bhidyate [1] || 10 ||
aucityānvayarakṣā ca yathāçakti vidhīyate [2] |
kathārasāvighātena kāvyāṃçasya ca yojanā || 11 ||
vaidagdhyakhyātilobhāya mama naivāyam udyamaḥ |
kiṃ tu nānākathājālasmṛtisaukaryasiddhaye || 12 ||

1. -mātrabhāṣā ca vidyate *Brockhaus*, *Peterson* ; -mātraṃ bhāṣā ca vidyate *Hall* (Väs. p. 23 n.), *S. Lévi*.

2. abhidhīyate, *Brockhaus*, *S. Lévi*.

Traduction de Brockhaus :

« Wie das ursprüngliche Werk, so ist auch dieses, man wird nirgends die geringste Auslassung bemerken ; nur die Sprache ist gedrängter, um die zu grosse Ausdehnung des Buches zu vermeiden. Den Kräften gemäss habe ich mich bemüht, den passendsten Ausdruck zu wahlen, und indem die verschiedensten Gemüthsstimmungen in den Erzählungen dargestellt worden, ist ein Werk entstanden, das zu den Gedichten gerechnet werden kann. Meine Arbeit entsprang nicht aus Begierde nach dem Ruhme der Gelehrsamkeit, sondern um leichter dem Gedächtniss das bunte Mährchennetz zu bewahren. »

Paraphrase de Wilson (*Works*, *repr.*, *Essays*, II, 109) : It corresponds exactly with the original; there is not the least departure from it, only the style is more compressed in order to avoid the great prolixity of the primitive work. It has also been composed in verse, care having been taked to preserve the arrangement of the text and the interest of the stories. The author adds, that his object is « not a reputation for learning but the hope of enabling the memory more readily to retain the complicated net of narrative invention. »

Traduction de Hall (Vāsavadattā, *Int.* p. 23 n.) 10 cd : « It is merely an epitome of the larger work and *in* the familiar language. »

Traduction de Peterson (Kādambarī [3e éd.], *Introd.*, p. 96 n.) 10 cd : It is « an exposition (perhaps a rendering or translation) of no more than an abridgment of the complete book ».

Traduction de S. Lévi (*La B. K. M. de Ksh.*, *J. A.*, VIIIe s., VI, 421 et VII, 219-220) :

« Tel l'original, telle cette copie ; pas une ligne où elle s'en écarte. Toute mon œuvre a été d'abréger et de traduire. J'ai respecté, autant que j'ai pu, les convenances littéraires et l'ordre naturel ; j'ai établi chacune des sections du poème de manière à ne pas interrompre les contes et les passions (*rasas*). Mes efforts ne vont pas à gagner une réputation d'artiste consommé ; je veux simplement qu'on puisse retenir sans peine ce vaste ensemble de contes de toute espèce. »

Traduction de Tawney :

« This book is precisely on the model of that from which it is taken, there is not even the slightest deviation, only such

language is selected as tends to abridge the prolixity of the work; the observance of propriety and natural connexion, and the joining together of the portions of the poem so as not to interfere with the spirit of the stories, are as far as possible kept in view: I have not made this attempt through desire of a reputation for ingenuity, but in order to facilitate the recollection of a multitude of various tales. »

Traduction de L. von Man'kowski (*Der Auszug aus dem Pañc. in Ksh. B. K. M.*, p. VII-IX) 10 cd :

« Es liegt nichts weiter als eine Kürzung des grossen Umfanges des Buches vor, und die Sprache ist eine andere. » Cet auteur s'élève ensuite contre la traduction du v. 11 dans Brockhaus, qui entend *kāvya* dans son sens technique et contre la traduction du singulier *kāvyāṃçasya* par « chacune des sections du poème » (*Lévi et Tawney*). Selon lui, Somadeva avertit le lecteur dans ce vers que pour *une partie* seulement de son poème, il a *modifié* l'ordre des livres. Comment s'expliquer, ajoute-t-il très justement, que Somadeva parle du soin qu'il a pris de la composition et de l'ordre, s'il n'avait rien *modifié* dans l'original? *La partie* visée serait les livres 6 à 18, dans lesquels l'ordre du Kathāsaritsāgara diffère de celui de la Bṛhatkathāmañjarī.

M. Speyer a critiqué ce passage et les traductions qui en ont été données, dans les termes suivants [1] : « Beide Uebersetzungen (Lévi et Tawney) sind an zwei gleichen Klippen gestrandet, dem Worte *anvaya* und dem Ausdrucke *kāvyāṃçasya yojanā*. Eine halbbewusst etymologische Eingebung hat Lévi bestimmt an *anvaya* die Bedeutung « natürliche Anordnung » zu knüpfen. Tawney, sich etwas weniger verwirrend, übersetzt « natürliche Zusammenhang », ohne daran zu denken, dass *anvaya* in der Bedeutung « Reihenfolge, Anordnung » nie und nimmer vorkommt. Als grammatischer Ausdruck bezeichnet es « grammatische Construktion » ; ausser diesem technischen Gebrauch hat es zwei Bedeutungen : 1° « Abkömmlinge, Abstammung », 2° anvaya = anvitatva « das Verbundensein mit » — und in

1. *Het zoogenaamde groote verhaal* (*De Bṛhatkathā*), etc. (*Verslagen en Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen*, Afd. Lett., 4e R., D. IX-1907), p. 126 sq. — La langue néerlandaise étant en général peu familière aux lecteurs français, je traduis en allemand le texte de M. Speyer.

dieser letzten ist es erst brauchbar wenn hinzugefügt ist, womit. So muss hier *aucityānvayarakṣā* nicht als das Bewahren von *aucitya* und *anvaya* aufgefasst werden, wie Lévi das tut, sondern als das Bewahren von dem *aucityānvitatva*. In Bezug auf die Worte *kāvyāṃçasya yojanā*, bemerke ich, dass die Uebersetzung « the portion of the poem » und « chacune des sections du poème » nicht zu dem Singular *aṃçasya* passt; hätte Somadeva das damit gemeint, so würde er den Plural *aṃçānām* gebraucht haben. Nach meiner Auffassung steht dort folgendes : « Ich habe nach Kräften die genauen und jeder Situation am meisten angepassten Worte und Ausdrücke beibehalten, und ich habe etwas hinzugefügt damit mein Werk etwas von einem Kunstgedicht habe, ohne aber dadurch dem Interessanten der Erzählungen Abbruch zu tun. » Ueber die Reihenfolge sagt er kein Wort. »

Avant de traduire à mon tour, je ferai quelques remarques.

Il paraît bien que Hall (sauf que son texte *vidyate* le gêne et qu'il a tort d'interpréter *bhāṣā* par *sanskrit*, ce qui le force à une explication très contournée), S. Lévi et L. von Man'kowski ont raison de voir dans le v. 10 d la mention que le Kathāsaritsāgara est une traduction; l'excellente leçon *bhidyate* rend ce sens évident. L'*upasaṃhāra* qui suit la Mañjarī mentionne le même fait : l'original était devenu difficile à comprendre; la traduction sanskrite est commode (v. 30). La version de Man'kowski est donc ici très exacte, mais il est superflu de sous-entendre, comme il le fait, *asti* après *-mātram* (*l. c.*, p. VII); *granthavistarasaṃkṣepamātram* peut plus simplement être donné comme sujet à *bhidyate*.

V. 11 : *Ca... ca* (*non seulement... mais encore*) indique qu'il s'agit d'un effort pour atteindre deux objets distincts : 1° *aucityānvayarakṣā*; 2° *kāvyāṃçasya yojanā*. Comme il n'y a pas de raison pour couper la phrase ailleurs qu'à l'endroit où la grammaire invite à le faire, nous ponctuerons après *kathārasāvighātena* et nous verrons dans cette expression l'indication des moyens employés pour obtenir le premier résultat visé.

Il est double. Deux termes dans le sujet : *aucitya*, *anvaya* — deux termes dans le complément : *kathā*, *rasa*. N'y a-t-il pas là comme une équation préméditée? D'une part, à *aucitya* (*-rakṣā*) correspond *rasa* (*-avighātena*); de l'autre, à *anvaya*

(*-rakṣā*) répond *kathā* (*-avighātena*). Somadeva a voulu *observer* ou *conserver* : 1° les *convenances* (*aucitya*) — *littéraires*, sans doute — et, pour cela, il a pris soin de ne pas interrompre le *ton pathétique* (*rasa*) ; 2° la *suite logique* (*anvaya* [1]); le moyen employé, *kathā-avighātena* « *ne pas interrompre le* ou *les récits* », montre assez qu'il s'agit ici des matières et non du style. Somadeva a voulu que les récits qui s'appellent l'un l'autre par une association d'idées naturelle, c'est-à-dire, je pense, les épisodes successifs d'une même histoire, restassent liés. Mais ce double objet, Somadeva ne se flatte pas de l'avoir complètement atteint; il a seulement fait son possible (*yathāçakti*).

Le second résultat visé a consisté dans *kāvyāṃçasya yojanā*. Brockhaus s'est ici complètement fourvoyé : après avoir faussement appliqué *aucityānvayarakṣā* au style, il a entendu par *avighātena* « le fait de présenter (les différents caractères sentimentaux) », et il en a conclu que Somadeva avait cherché à faire un *kāvya* régulier ; il a donc compris par *kāvyāṃçasya* « la catégorie des kāvyas », ou quelque chose d'approchant. Ce sens, pour *aṃça*, est impossible à défendre. Quant à la traduction de M. Lévi et de M. Tawney, elle pourrait se soutenir, si *aṃça* signifiait « sectionnement », encore que *yojanā* fût, en ce cas, très embarrassant ; mais *aṃça* signifie « section », « partie » et un mot ayant le sens de « chaque » ne peut être supposé sous-entendu. Restent l'explication de Man'kowski : « *une certaine* section *du* poème », en entendant *kāvya* dans son sens général ; et celle de Speyer, qui est plutôt une paraphrase qu'une traduction littérale, mais qui revient à dire que Somadeva a *ajouté* « une part de *kāvya* », c'est-à-dire quelque chose d'un poème régulier, un élément poétique. A mon avis,

1. Je m'étonne que M. Speyer ait contesté la légitimité de ce sens. Il est indubitable qu'*anvaya*, en tant que terme technique de grammaire, signifie *construction grammaticale*, mais il ne l'est pas moins que, dans la terminologie du *nyāya*, il signifie *association indissoluble d'idées* : dans la théorie du syllogisme, on désigne par *anvaya* la concomitance invariable entre le moyen terme (*hetu*) et le grand terme (*sādhya*) — soit, dans l'exemple classique, celle du feu et de la fumée — sur laquelle se fonde l'induction (*vyāpti*) sans laquelle nous ne constituerions aucune majeure de nos syllogismes (V. Tarkasaṃgraha d'Annaṃbhaṭṭa, avec le Commentaire du même, 40-44). C'est à peine étendre le sens technique d'*anvaya* que d'entendre par ce mot la *liaison naturelle des idées* (qu'on obtient en ne coupant pas le fil du récit).

la première de ces explications a le tort de ne pas prendre *kāvya* dans son sens technique ; la seconde celui d'attribuer à *yojanā* un sens insolite. En effet ce mot signifie-t-il *adjonction?* Les sens usuels sont *arrangement*, *disposition*, *construction* (en général et au sens grammatical), *liaison avec* (comme second terme d'un composé). J'entends littéralement « le bon arrangement *d'une* portion *de kāvya* ».

Je traduis donc ;

« Tel l'original, telle cette copie ; pas d'une ligne même elle ne s'en écarte. Je comprime le volume du recueil et je traduis, voilà toute la différence. Attentif à observer, autant que je le puis, les convenances (littéraires) et l'ordre logique, en ayant soin de n'interrompre ni le récit ni le ton des sentiments, je ne le suis pas moins à disposer une portion de poème régulier ». [*La suite comme dans la traduction S. Lévi*].

Ainsi, dans le v. 10, il proteste de sa fidélité; dans le v. 11, il avoue des modifications. C'est se contredire, objectera-t-on. — Non, car il veut dire qu'il est fidèle quant au fond, sans l'être quant à l'ordre des matières, ni peut-être quant à la forme. S'il n'avait rien changé, il n'aurait pas dit qu'il avait de la peine à observer l'ordre convenable et qu'il n'y réussissait pas complètement. Nous entendrons qu'il a classé certains livres autrement qu'ils ne l'étaient dans l'original ; ces livres ne peuvent être que 6-18.

Qu'est-ce maintenant que cette portion de *poème régulier* qu'il a « bien arrangée »? S'agit-il toujours des livres 6-18, comme semble le penser Man'kowski? Comment croire que par *une portion*, Somadeva désigne les deux tiers de son œuvre? Peut-il prétendre, en outre, que le Kathāsaritsāgara soit en majeure partie un *kāvya?* Un *kāvya*, selon les théoriciens, peut comporter des épisodes variés, mais il ne doit pas permettre que le lecteur perde trop de vue le sujet principal ; de plus « son essence est d'être savoureux » (*rasātmaka*), et la « saveur » d'une œuvre poétique est le résultat des *sentiments passionnés* qui s'y expriment. Il est évident que, même sans parler des agréments de la forme dont ne saurait se passer un véritable *kāvya*, le Kathāsaritsāgara, dans l'ensemble, ne répond pas du tout à la première de ces conditions et ne répond qu'imparfaitement à la seconde. Aussi bien, Somadeva ne

revendique-t-il le nom de *kāvya* que pour une portion; il n'indique pas plus explicitement laquelle parce qu'il ne croit pas qu'on puisse hésiter à la reconnaître. C'est la seule qui ait de l'unité, où le récit ne soit pas coupé par une multitude de contes accessoires, où soient mis en œuvre la plupart des sentiments poétiques, selon la doctrine des traités de rhétorique, l'érotique avec ses deux modes — amants séparés, amants réunis — le tragique, l'héroïque, le merveilleux : ce sont les livres 14-15 (Pañca-Mahābhiṣeka). Voilà ceux que Somadeva a « arrangés », c'est-à-dire dont il a non pas créé, si l'on veut, mais rétabli la cohésion naturelle, malgré ce qu'il en pouvait coûter à son désir de bien ordonner l'ensemble. Nous avons vu en effet que Somadeva a rapproché ces deux livres, en établissant même une transition rapide de l'un à l'autre et qu'il a joint au début de son livre 14 la fin du livre de Velā qui, dans Kṣemendra et apparemment aussi dans l'original, contenait le récit de la disparition de Madanamañcukā. Nous disions que, sans cela, le Kathāsaritsāgara serait beaucoup mieux bâti et nous ne comprenions pas les motifs de Somadeva. Il nous les donne : il a voulu rattacher à l'enlèvement de Madanamañcukā ses conséquences immédiates. Ce faisant, il compromettait la logique des livres précédents, mais incohérence pour incohérence, puisque d'aucune manière il n'était possible d'empêcher que l'ensemble fût plus ou moins décousu, il a préféré celle qui lui permettait d'obtenir au moins *une portion de kāvya* bien composée.

Le passage entier est moins encore une protestation de fidélité qu'une réponse anticipée aux critiques visant le plan du Kathāsaritsāgara. Dès lors, le v. 12 acquiert un sens plus précis. Ce n'est pas seulement une formule banale de modestie, c'en est une d'excuse. L'effort dont il y est question est précisément *cet effort* (*ayam udyamaḥ*), apparemment celui qui consiste d'une part à ordonner les matières et à ne pas interrompre le ton des sentiments, d'autre part, à ménager une partie régulière. Somadeva ne peut se dissimuler que la composition du Kathāsaritsāgara est très médiocre. Il prévoit qu'on peut dire : ce n'était pas la peine d'avoir des prétentions à l'originalité du plan pour aboutir à un si pauvre résultat. Ayant donc exposé le principe qui l'a guidé, il s'excuse de n'avoir pas fait mieux

sur l'absence de prétention au grand art. Si j'avais voulu traiter d'original, semble-t-il dire, le sujet de la Bṛhatkathā, la composition eût été bien meilleure. Mais mes visées étaient purement utilitaires : je ne voulais qu'abréger en vers sanskrits, dans l'ordre le moins mauvais possible au point de vue logique et le plus commode pour la mémoire, tous les livres de la Bṛhatkathā cachemirienne.

M. S. Lévi (*l. c.*, VII, p. 220) a pensé qu'en se défendant d'avoir voulu faire de l'art, Somadeva risquait une allusion à son prédécesseur Kṣemendra, plus prétentieux que lui. Si cette malice existe, elle vise la composition non moins que la forme poétique. Kṣemendra, en tressant son « bouquet », a pris de grandes libertés avec le récit — Somadeva a fait le contraire — mais il n'a eu qu'un médiocre souci d'améliorer le plan, ce qui eût mieux valu — Somadeva en a pris soin —, enfin il n'a pas établi cette portion de poème régulier à laquelle son rival attache tant de prix, et il se vante d'être un artiste ! Somadeva lui donne une leçon à la fois d'art et de modestie.

Ayant commencé par établir le groupe Pañca-Mahābhiṣeka, Somadeva devait chercher une place nouvelle pour Alaṃkāravatī, Çaktiyaças et Ratnaprabhā. Reprenons l'analyse du Kathāsaritsāgara; nous verrons qu'il ne pouvait plus guère classer les livres autrement qu'il n'a fait.

Il n'y avait pas à toucher aux quatre premiers. Tant que Naravāhanadatta n'est pas né, aucune difficulté; d'ailleurs la suite était satisfaisante. Puis venait dans l'original le livre 5 (Caturdārikā) : c'est un hors-d'œuvre mais dont la place est acceptable; il la lui a conservée. Ensuite on trouvait Sūryaprabha et Madanamañcukā. C'est dans cette partie qu'il fallait loger Ratnaprabhā, Alaṃkāravatī et Çaktiyaças. En effet, ces livres ne pouvaient se placer ni après Mahābhiṣeka, puisqu'ils concernent une partie de la vie du héros où il n'est pas encore cakravartin, ni en appendice comme Padmāvatī et Viṣamaçīla, puisqu'ils contiennent des épisodes de sa carrière et non pas seulement des contes qu'on puisse supposer rapportés par lui. On voit que Somadeva n'avait pas le choix. Il s'est dit d'abord qu'il ne fallait pas séparer Alaṃkāravatī de Çaktiyaças (v. p. 96), puis il a classé les quatre unités Sūryaprabha, Madanamañcukā, Ratnaprabhā, Alaṃkāravatī-Çaktiyaças, de manière à faire

alterner un livre complet de hors-d'œuvre avec un livre renfermant des épisodes de l'histoire principale. Madanamañcukā a pris la tête parce que Caturdārikā qui précède est un pur hors-d'œuvre et Sūryaprabha, qui a le même caractère, est venu s'insérer entre Ratnaprabhā et Alaṃkāravatī, qui sont tous les deux mêlés d'épisodes et de contes. De la sorte, Somadeva évite qu'on oublie trop longtemps le héros.

Enfin le même souci l'engage à éliminer du groupe Velā-Pañca les deux livres de Padmāvatī et de Viṣamaçīla qui ne contiennent rien de personnel à Naravāhanadatta; il les rejette en appendice.

On voit que Somadeva applique exactement les principes qu'il avait annoncés. L'expression en était concise. Comme il a sûrement pensé être aisément compris, cela prouve que le recueil cachemirien, quoique diffus et sans doute démodé, était accessible aux contemporains.

L'étude de la Mañjarī nous avait fait présumer qu'elle reproduisait la composition de l'original. Le Kathāsaritsāgara nous le confirme en nous fournissant, pour ainsi dire, la contre-épreuve.

### LES MATIÈRES

La comparaison du détail des contes est presque stérile. Elle n'aboutit qu'à démontrer le mauvais goût de Kṣemendra, tantôt sec, tantôt verbeux et maniéré, se complaisant tour à tour dans les peintures érotiques et dans les pieuses amplifications (bouddhiste, viṣṇuite ou çivaïte, chacun peut trouver chez lui des morceaux de son goût !). Quelquefois cependant, dans les parties narratives, il peut servir à compléter Somadeva; il lui arrive de conserver des détails éliminés par son successeur; notre analyse nous a en fourni quelques exemples [1]. Là nous pouvons avoir confiance en lui, puisque sa méthode est de supprimer, non d'ajouter. Nous aurons à nous en souvenir quand nous comparerons les récits communs à la Bṛhatkathā cachemirienne et à la Bṛhatkathā népâlaise. Mais, en somme, nous pourrions presque toujours nous passer de lui.

Seul, son livre de Çaktiyaças, qui renferme le Pañcatantra,

1. p. 115-116.

a une réelle originalité. Tout en contenant moitié moins de contes que le livre correspondant de Somadeva, il en a quelques-uns qui manquent à celui-ci [1]. Le résultat est que son Pañcatantra ressemble beaucoup plus que celui de Somadeva aux recensions les moins anciennes de ce recueil. Dans Somadeva figurent beaucoup de contes destinés en grande partie à illustrer la sottise des hommes et dont la plupart se retrouvent dans les Avadānas; Kṣemendra a réduit cette matière à une courte section qui vient après le Pañcatantra proprement dit (16, 568-582); Somadeva la mêle avec les fables du Pañcatantra, surtout vers la fin et lui consacre les *tar.* LXIV-LXVI presque entiers. Lequel des deux est ici le plus fidèle? On peut penser qu'outre la Bṛhatkathā cachemirienne, Kṣemendra avait sous les yeux une recension indépendante du Pañcatantra, dont il a voulu se rapprocher; M. J. Hertel estime qu'il puisait dans le Tantrākhyāyika, recension n° 2 (*Çār.* B) et que Somadeva représente plus exactement l'état ancien du Pañcatantra [2]. Cette question est plus intéressante pour la critique du Pañcatantra que pour celle de la Bṛhatkathā, car nous avons de fortes raisons de douter que ce livre remonte à Guṇāḍhya. Les « Contes du vampire », dans le livre 9 (Çaçāṅkavatī), appellent des observations analogues. Ils concordent, dans l'ensemble, avec la version qu'en donne Somadeva; mais le n° 5 Ks. correspond au n° 8 Som., et les n°s 6-8 Ks. aux n°s 5-7 Som.; en outre on relève, surtout dans le n° 18, des divergences de détail assez sérieuses. Bien que Kṣemendra, qui a développé complaisamment ces contes, puisse y avoir introduit des détails de son crû, il paraît probable qu'il a compulsé une version particulière de la Vetālapañcaviṃçatikā. Enfin, il n'est pas absurde de supposer que le manuscrit dont se servait Somadeva n'était pas, dans toutes ses parties, identique à celui dont avait usé Kṣemendra; que, semblable quant au surplus, il en différait quant aux livres de Çaktiyaças et de Çaçāṅkavatī (Vetālas). Les livres de la Bṛhatkathā cachemirienne ne formaient pas un ensemble si fortement lié qu'on ne pût aisément y substituer

1. Cf. L. v. Mankowski, *Der Auszug aus dem Pañc. in Ksh. B. K. M.*, Einl. et J. Hertel, *Eine zweite Rezension des Tantrākhyāyika* (*Zeitsch. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, LIX, p. 10 sq.) et *Das Südliche Pañcatantra*, p. XXIII.
2. J. Hertel, *l. c.*

une nouvelle recension d'un livre à une plus ancienne, sans toucher aux autres.

Je dois dire cependant que la recherche de divergences importantes dans tous les autres livres m'a donné des résultats négatifs. Partout l'unité d'origine est indéniable. L'argument qu'on pourrait être tenté de tirer des différences dans les noms propres s'évanouit dès qu'on regarde le texte de près. Ces différences, quand elles ne tiennent pas à une simple erreur de copiste (ex. *-varman* changé en *-dharman* et réciproquement), viennent 1° de ce qu'un même original prâkrit peut donner des doublets sanskrits (ex. *Vedagarbha* B. K. M. 1, III, 62 (n.) *Vedakumbha* K. S. S., VII, 56) ; encore ces doublets, très rares, et même douteux, peuvent-ils n'exister que par la fantaisie des copistes ; 2° de ce que, les deux auteurs conservant la partie essentielle du nom, l'un d'entre eux se permet de modifier l'autre partie (ex. *Utpaladatta* B. K. M., 18, 181 *Utpalahasta* K. S. S. CXII, 80 ; *Madanamañjarī* B. K. M. 15, 261 *Madanasundarī* K. S. S. LV, 57 ; etc.), ou d'employer un synonyme (ex. *Hemaprabhā* B. K. M. 5, 18 *Kanakaprabhā* K. S. S. XXIV, 20 ; etc.) ; ou encore de ce que l'un d'eux use d'un hypocoristique (ex. *Naravāhana* et *Naravāha* B. K. M. *Naravāhanadatta* K. S. S.; *Camara* B. K. M., 15, 224 ; *Camarabāla* K. S. S. LIV, 145 ; etc.); 3° de ce que Kṣemendra conserve une forme prâkrite, même paiçācī (ex. *Rāṭhā*, B. K. M. 9, I, 783 *Rāḍhā* K. S. S. LXXIV, 29 ; etc.) ; enfin, quand il y a divergence absolue, c'est qu'il s'agit d'un personnage épisodique dont le nom, sans importance est ad libitum (ex. *Bandhumatī* K. S. S., XIV, 67 *Rajanikā* B. K. M. 2, II, 271), ou bien encore, en ce cas, les noms propres sont très souvent omis par l'un ou par l'autre des deux auteurs, mais plus souvent par Somadeva. Je n'ai relevé qu'une divergence de cet ordre qui puisse avoir un réel intérêt : c'est, dans l'épisode d'Udayana chez les nāgas, le nom du serpent qu'il a sauvé (v. p. 115) ; on pourrait supposer que, pour cet épisode, Kṣemendra consultait une seconde version, d'autant plus que seul il relate la descente d'Udayana dans le monde souterrain; mais, en regardant le texte du Kathāsaritsāgara de près, on voit que la suppression de ce détail est imputable à Somadeva et non à l'original cachemirien : Somadeva a conservé la mention de l'inquiétude où l'absence

d'Udayana jette sa mère Mṛgāvatī, ce qui suppose un séjour plus ou moins long chez les nāgas. A elle seule cette divergence de nom est insuffisante pour qu'on admette la dualité des sources [1].

En somme, nous avons chance de nous faire une idée juste de la Bṛhatkathā cachemirienne en suivant, pour l'ordre des livres, la Mañjarī et, pour les matières, le Kathāsaritsāgara, sauf quelques détails complémentaires à emprunter à Kṣemendra.

### COMMENT S'EST CONSTITUÉE LA BṚHATKATHĀ CACHEMIRIENNE

Ce qui frappe d'abord dans le recueil cachemirien, c'est le défaut de proportion des parties. Il n'est imputable ni à Somadeva, ni à Kṣemendra. Les proportions relatives dans les deux versions sont assez inégales entre les contes accessoires ou les grandes collections (chez Kṣemendra, *livre de Sūryaprabha*, *Pañcatantra* très réduits, *livre Caturdārikā* normal, *Vetālapañcaviṃçatikā* développée), mais elles sont à peu près constantes entre tous les épisodes de l'histoire-cadre, soit, en moyenne, 5 Som. contre 2 Kṣ. C'est la preuve que tous deux reproduisent assez fidèlement les proportions relatives des épisodes dans l'original. Nous avons donc le droit de raisonner sur les chiffres qu'ils nous fournissent.

Le défaut est si apparent quand on rapproche le développement des contes accessoires de la brièveté de l'histoire principale, qu'il est inutile d'en démontrer sur ce point la réalité. Mais il n'est pas moins frappant entre certains épisodes de l'histoire des héros. Le tableau suivant le rendra sensible aux yeux (les contes accessoires sont défalqués, sauf quand ils font absolument corps avec le récit).

| Livres de la B. K. cachemirienne. | Som. | Kṣ. |
|---|---|---|
| 2-3 Histoire d'Udayana | 792 v. | 332 v. |
| 4 Naissance de Naravāhanadatta | 190 v. | 54 v. |

1. Je n'ai pu découvrir nulle part les *profondes différences* que prétend avoir constatées Krishnamachariar (Priyadars'ikā, S'rirangam, 1906 — bhūmikā, p. xlii) et sur lesquelles, en même temps que sur le *prāhur* de Daṇḍin (v. *supra*, p. 31), il fonde l'hypothèse que Kṣemendra et Somadeva n'auraient connu leur original que par tradition orale.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 7 | Enfance de Naravāhanadatta | 5 v. | » |
| | Roman de Kaliṅgasenā | 588 v. | 223 v. |
| | Adolescence et mariage de Naravāhanadatta | 162 v. | 59 v. |
| 8 | Mariage avec Jayendrasenā (Jinendrasenā) | 48 v. | 30 v. |
| | Rapt de Madanamañcukā | 13 v. | 8 v. |
| 9 | Aventure de Lalitalocanā | 88 v. | 66 v. |
| 11 | Rencontre et histoire des deux brâhmanes | 219 v. | 83 v. |
| 13 | Toute la vie de Naravāhanadatta, depuis la descente de Vegavatī jusqu'à ce qu'il ait reconquis Madanamañcukā | 625 v. | 236 v. |
| 14 | Mariage avec Ratnaprabhā | 107 v. | 76 v. |
| | Conquête de Karpūrikā (Karpūramañjarī) | 276 v. | 53 v. |
| 15 | Mariage avec Alaṃkāravatī | 115 v. | 40 v. |
| | Visite à Nārāyaṇa | 82 v. | 7 v. + la nārāyaṇastuti. |
| 16 | Mariage avec Çaktiyaças | 25 v. | 19 v. |
| 17 | Conquête de la région du Nord et couronnement | 320 v. | 55 v. |
| 18 | Visite à Kaçyapa | 106 v. | 93 v. |
| | Procès de Suratamañjarī | 214 v. | 102 v. |

La « rencontre et l'histoire des deux brâhmanes » peut être classée comme hors-d'œuvre; mais le « roman de Kaliṅgasenā » et la « conquête de Karpūrikā », font évidemment partie intégrante de l'histoire principale, et ont une étendue disproportionnée. Le second de ces épisodes n'a qu'une faible importance dans la carrière du héros; le premier, épisode de l'histoire d'Udayana, présente, à lui seul, la même étendue que les romans de Vāsavadattā et de Padmāvatī réunis; il ne se retrouve nulle part dans la littérature, tandis que les autres furent célèbres; cependant nous le voyons ici aussi complaisamment détaillé que les deux précédents sont abrégés.

Les aventures de Jayendrasenā, de Lalitalocanā, de Ratnaprabhā, d'Alaṃkāravatī et de Çaktiyaças qui, peu intéressantes,

se répétant en grande partie, ne semblent avoir pour objet que d'introduire des groupes de contes, font un total, contes accessoires défalqués, de 383 v. chez Somadeva, de 231 v. chez Kṣemendra. C'est énorme, par comparaison avec les 625 v. Som., 236 v. Kṣ. du livre Pañca, qui contient cependant la partie essentielle de la vie de Naravāhanadatta.

En regard de ces sections développées, tout le reste de l'histoire des héros apparaît comme un *résumé*. Nous avions déjà remarqué, au cours de notre analyse critique du Kathāsaritsāgara, que 1° l'histoire d'Udayana, 2° la naissance, l'enfance, la jeunesse de Naravāhanadatta et son mariage avec Madanamañcukā, 3° les livres Pañca et Mahābhiṣeka, sont réduits à un squelette chez Somadeva aussi bien que chez Kṣemendra, c'est-à-dire dans leur original.

Rapprochons ces matières. Sans avoir même à pratiquer entre elles aucune suture, nous obtiendrons un ensemble complet, cohérent, bien proportionné, d'une grande unité de facture et de ton, comprenant d'abord l'histoire d'Udayana, ensuite celle de son fils, qui commence par le livre de sa naissance, transition naturelle entre les deux. Je n'hésite pas à voir dans cet ensemble le premier des éléments que le compilateur cachemirien a eu à mettre en œuvre. C'était un *abrégé* très réduit de la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya. N'y étaient intercalés que des contes peu nombreux et intimement liés avec le fond du récit, soit que réellement la Bṛhatkathā n'en ait pas contenu d'autres, soit plutôt que l'abréviateur ait supprimé ceux qu'elle renfermait.

Il n'est pas impossible qu'à l'origine cet *abrégé* ait contenu des détails que le compilateur a placés dans d'autres parties de sa compilation. En effet, si l'on n'ose pas nier franchement l'authenticité des aventures de Jayendrasenā, de Lalitalocanā, de Ratnaprabhā, d'Alaṃkāravatī et de Çaktiyaças, on peut admettre que détachées des contes qui leur font suite et à la seule condition de supposer le héros ailleurs qu'à Kauçāmbī, elles ont fait partie du groupe qui constitue le livre Pañca; il n'est pas difficile de les y loger entre l'abandon de Naravāhana par Vegavatī et son enlèvement par Prabhāvatī. Les compilateurs, voulant en faire l'introduction de divers groupes de contes, les auraient détachées de l'*abrégé* et en auraient retouché les

données initiales pour les accommoder à leur nouvelle destination. Mais il est aussi naturel de penser qu'ils les ont inventées de toutes pièces.

Il est sûr que l'ordre des matières dans l'*abrégé* a été modifié. La « visite à Kaçyapa « et le « procès de Suratamañjarī » ont été rejetés à la fin; l'histoire d'Udayana est passée avant le début des récits du cakravartin, c'est-à-dire a pris la place de l'introduction primitive, en lui empruntant le titre de *Kathāmukha*, qui n'est plus justifié [1].

Nous restituerons donc ainsi, dans son état primitif, l'*abrégé de la Bṛhatkathā*, premier élément du recueil cachemirien :

1. *Kathāmukha* : Enlèvement de Suratamañjarī. — Visite du cakravartin à Kaçyapa. — Jugement du procès. — Naravāhanadatta va raconter son histoire.
2. *Ujjayinī* [2] : I. *Sahasrānīka* [3] : Naissance d'Udayana; sa jeunesse ; sa descente chez les nāgas.
   II. *Vāsavadattā ?* : Suite de son histoire. — Son mariage avec Vāsavadattā.
3. *Lāvānaka* : Son mariage avec Padmāvatī.
4. *Naravāhanajanma* : Naissance du héros.
5. *Madanamañcukā* : Jeunesse et premier mariage du héros :
6. *Probablement plusieurs livres; ou bien un seul livre avec des subdivisions; le nom de la dernière — ou celui du dernier livre —* (Pañca) *est devenu le nom de l'ensemble :*
   *Vegavatī ?* : Aventures successives du héros.
   *Gandharvadattā ?* — —
   *Ajinavatī ?* — —
   *Bhagīrathayaças ?* — —
   *Prabhāvatī ?* — —
   *Sulocanā ?* — —
   *Pañca* : Expédition contre Mānasavega. — Victoire.
7. *Mahābhiṣeka* : Conquête de la région du Nord et couronnement. — La courte section où Naravāhanadatta apprend ce que sont devenus Udayana et les siens, qui forme le début

1. V. p. 71.
2. Titre fourni par la Bṛhatkathā tamoule. V. *infra*.
3. Nom du 1er *guccha* chez Kṣemendra ; celui-ci a conservé la division du livre en 2 sections.

du livre actuel de Suratamañjarī, figurait peut-être ici en épilogue.

Cet *abrégé* ne justifie guère la réputation d'énormité que la tradition a faite à la Bṛhatkathā : mais il contient tout l'essentiel de l'histoire d'Udayana et de Naravāhanadatta et rien que cela. Son auteur s'est délibérément borné à résumer l'histoire-cadre de la Bṛhatkathā ; peut-être avait-il en vue d'aider la mémoire des lecteurs qui voulaient s'en remémorer le plan.

Je pense que la Bṛhatkathā originelle, à supposer qu'elle ait subsisté longtemps au Cachemire, a de bonne heure cessé d'avoir cours dans le public sous sa forme primitive; l'*abrégé*, plus maniable, mieux accommodé peut-être au goût des lecteurs, l'avait supplantée. Sauf la réserve faite plus haut pour les épisodes qu'on pourrait à la rigueur supposer détachés de cet *abrégé* par les compilateurs, il faudrait donc tenir en suspicion tout le surplus, c'est-à-dire les neuf dixièmes environ de la Bṛhatkathā cachemirienne. Mais, dira-t-on, s'il est indéniable que ce surplus présente le caractère d'une narration développée, tandis que l'histoire d'Udayana et de son fils s'offre à nous comme un résumé dans la plupart de ses parties, ne peut-on admettre que l'abréviateur ait à dessein résumé l'histoire-cadre, respectant au contraire les dimensions des contes accessoires? Je répondrai non, car en ce cas, d'abord nous ne devrions pas avoir à faire à la Bṛhatkathā cachemirienne le reproche d'incohérence ; ensuite l'histoire-cadre serait restée réellement *cadre* et elle est devenue *partie* dans l'ensemble, groupée qu'elle est en deux sections principales, Kathāmukha-Lāvānaka et Pañca-Mahābhiṣeka.

Mais, tout en déclarant qu'en dehors de l'*abrégé* primitif, nous ne pouvons affirmer l'authenticité d'aucune partie, j'apporterai à cette rigueur un tempérament. L'idée qu'avait eue l'abréviateur de détacher l'histoire des héros pour en faire un ouvrage distinct a fort bien pu conduire à démembrer la Bṛhatkathā et à donner à chacun des grands contes une existence indépendante. Nous avons de fortes raisons de croire qu'à une époque ancienne, les épisodes des grands poèmes épiques se récitaient comme des poèmes indépendants. Patañjali (*ad* Pāṇ. IV, 2, 60) nous enseigne à former les noms : Yāvakrītika « celui qui connaît

l'histoire de Yavakrīta ». — Praiyaṅgavika « c. q. c. l'histoire de Priyaṅgu ». — Yāyātika « c. q. c. l'histoire de Yayāti ». — Vāsavadattika « c. q. c. l'histoire de Vāsavadattā » etc. Il semble que des rhapsodes se faisaient une spécialité de la récitation d'*une* histoire.

Les contes de Çaktivega (Caturdārikā), de Sūryaprabha, de Mṛgāṅkadatta [1], moins les Contes du vampire (Çaçāṅkavatī), de Velā même, étaient de dimensions plus que suffisante pour qu'on leur fit même honneur. Nous constatons qu'un des « lambhakas » au moins de la Bṛhatkathā cachemirienne porte un titre consacré, le Caturdārikā. Nous retrouvons ce titre dans celui du Caturdārakasamādhisūtra (sz'-thuṅ-tsz'-sân-mêi-ciṅ), section du Sūtrapiṭaka chinois (Classe v) n° 121. Dès lors, ces grands récits pourraient avoir une authenticité supérieure à celle de l'histoire-cadre, car ils ont été assurément beaucoup moins comprimés. Mais ce ne peut être là qu'une *hypothèse*.

Elle ne serait d'ailleurs pas en contradiction avec celles qui doivent nous paraître probables sur la formation de la Bṛhatkathā cachemirienne. Celle-ci ne s'est pas faite d'un seul coup. A l'époque où écrivait le compilateur, l'*abrégé* avait déjà subi un premier remaniement : on y avait introduit l'histoire de Kaliṅgasenā, ou plutôt on avait modifié, en l'étendant considérablement, l'épisode où elle figurait. Pour le moment, la raison de cette modification nous échappe ; il nous faudra la demander à la Bṛhatkathā népâlaise. Le travail ultérieur de compilation, se fit d'autant plus librement que les notions sur la véritable Bṛhatkathā s'étaient davantage obscurcies. Dans l'Inde même, nous constatons que la vraie Bṛhatkathā, plus tard il est vrai, n'a plus été connue que par ouï-dire. Un des commentateurs de la Vāsavadattā de Subandhu, Jagaddhara n'a sur elle que les notions les plus vagues ; il dit qu'elle a pour sujet l'histoire du roi Baḍāha (Hall, Väs., *Int.*, 24). Cette erreur ne lui est pas personnelle. Aux passages suivants de la Vāsavadattā : *bṛhatkathālambair iva*... (Hall, p. 110) et *bṛhatkathānusāriṇa iva*... (Hall, p. 147), l'édition de Madras de 1862 saṃvat, p. 41, 2-3 et p. 60, 2, porte le commentaire moderne *bṛhatkathā valāha-*

1. Cette histoire était divisée en 2 sections (Kṣemendra) ; la Velālapañcaviṃçatikā en a formé ensuite une troisième, insérée entre les deux premières.

*kakathā*. Le *Baḍāha* de Jagaddhara, qu'il faudrait corriger Valāha, représenterait donc une tradition méridionale [1]. Un Balāhaka figure dans la Kādambarī — c'est un guerrier —; un *mont* Balāhaka, dans l'île de Nārikela (v. *supra*, p. 92), est nommé par le Kathāsaritsāgara, et Hemacandra explique le mot par « montagne » (*Anek*. IV, 23) : mais je ne connais pas de trace d'un roi Baḍāha, Valāha ou Balāhaka autre part que dans le texte de la Puruṣaparīkṣā rappelé par Hall (*Int*., 24), qui est du XIV[e] siècle ; or l'histoire de ce roi Baḍāha, qui appartient au cycle de Vikramāditya n'a rien à faire avec la Bṛhatkathā. Dans le Jātaka pāli, le cheval qui est un des sept joyaux, est dit « de la race royale Valāha » (n[os] 476 et 546). Ce fait est-il connexe à la mention d'un roi Valāha? Supposerons-nous que la Bṛhatkathā, profondément altérée, a aussi servi de cadre à des histoires ou le Bodhisattva jouait un rôle? Les indices sont bien vagues. En tout cas, il est permis de croire que, d'assez bonne heure, la Bṛhatkathā originelle n'a plus été connue; l'indication si manifestement fausse que donne Jagaddhara témoigne d'une grande ignorance.

Un premier travail a consisté à incorporer dans l'*abrégé* des récits très célèbres qui existaient soit indépendamment, soit dans d'autres compilations, mais qui passaient —, et sur ce point la tradition pouvait être fondée — pour être extraits de la Bṛhatkathā. Dans cette catégorie nous rangerons les récits des deux brâhmanes sur le *puruṣakāra*, le voyage au pays du camphre, l'histoire de Velā, la visite à Viṣṇu, l'histoire de Mṛgāṅkadatta, celles de Çaktivega, de Sūryaprabha. A supposer que ces histoires n'aient originairement rien à voir avec le Bṛhatkathā, on ne peut nier qu'elles aient été, surtout les deux dernières, très fortement contaminées par elle. Ces contes sont entrés dans l'*abrégé* tels quels; on ne les a pas refondus pour les harmoniser avec les dimensions de l'ensemble. Le second travail a consisté à prendre ce recueil embryonnaire pour en faire le cadre général de tout ce qu'on connaissait de contes célèbres, quelles qu'en fussent la date et l'origine. La renommée traditionnelle de la Bṛhatkathā devait engager à se servir couramment de ses personnages, de Gomukha surtout, l'ingénieux

1. Je suis redevable de ce renseignement à l'obligeance de M. L. H. Gray.

conteur, pour introduire des histoires : « Ecoutez ce que conta Gomukha » ou « ce qui fut conté à Naravāhanadatta », cette formule avait pu devenir courante pour présenter des contes quelconques, comme nous le voyons au début de l'histoire de Viṣamaçīla. Les compilateurs ont donc pu avoir devant eux des recueils tout formés qui ne demandaient qu'à s'introduire dans la Bṛhatkathā. Ils ont en outre ou détaché ou imaginé quelques épisodes pour en faire le préambule de recueils entiers de contes nouveaux et ils ont encore farci de contes tous les épisodes qui s'y prêtaient.

Certains recueils se répétaient. Les compilateurs n'en ont eu cure. Au contraire, quand une histoire existait sous deux versions, même très voisines, ils se sont efforcés de ne sacrifier ni l'une ni l'autre. Quelques exemples : *Vīravara* (Som., LIII, 86-193 et LXXVIII (*vet.* 4), 5-120 ; Kṣ. 15, 189-193 et 9, II, 263-332) ; *Anaṅgarati* (Som., LII, 92-409 (à partir de 169, histoire d'*Anaṅgarati* dans une existence extérieure) et LXXXIII (*vet.* 9), 5-31 ; Kṣ. 15, 101-165 et 9, II, 473-486) ; *Jīmūtavāhana* (Som., XXII, 16-257 et XC (*vet.* 16), 3-201 ; Kṣ., 4, 50-108 et 9, II, 776-930) ; *Unmādinī* (Som., XV, 63-78 ; XXXIII, 62-66 ; XCI (*vet.* 17) 3-45 ; Kṣ. 3, 23-35 et 9, II, 937-969). L'exemple le plus instructif est celui de la double histoire de *Caṇḍamahāsena et d'Aṅgāraka*, parce qu'une version se lisait dans l'*abrégé* de la Bṛhatkathā et que nous pouvons discerner l'artifice dont use le compilateur pour insérer une seconde version, trouvée dans quelque autre recueil. La première est supposée contée par Yaugandharāyaṇa à Udayana pour lui faire peur de Caṇḍamahāsena (Som., XI, 31-73) ; elle est incontestablement bien placée et fait partie intégrante de l'histoire du mariage de Vāsavadattā. La seconde est insérée dans la relation des aventures d'Avantivardhana et de Suratamañjarī, faite aux ṛṣis par Bharatarohaka (Som. CXII, 26-60 ; Kṣ. supprime les deux contes mais y fait une allusion, 2, II, 27 et 18, 109) ; les habitants d'Ujjayinī vont célébrer la « fête de l'oblation de l'eau » (udakadānaka), instituée pour apaiser les mânes d'Aṅgāraka ; il est évident que tous connaissent le sens de cette fête et que Pālaka, fils de Caṇḍamahāsena, et petit-fils d'Aṅgāraka, est le dernier qui puisse l'ignorer. Le rédacteur cependant suppose que les habitants, la veille de la fête, viennent raconter à Pālaka comment son père a tué son

grand-père Aṅgāraka ; l'absurdité de cet artifice dénonce l'interpolation.

D'ailleurs les compilateurs étaient peu hardis et, voulant être ingénieux, ne se sont montrés que maladroits. N'osant pas démembrer complètement la partie essentielle de l'histoire-cadre, par incapacité sans doute de la recomposer autrement, ils n'ont su qu'en détacher le rapt de Madanamañcukā pour l'adjoindre au livre nouveau de Velā. Entre les grandes sections de l'*abrégé*, ils ont intercalé le moins mal possible, c'est-à-dire très mal pour tout ce qu'ils ont mis entre Pañca et Mahābhiṣeka les livres nouveaux qu'ils avaient compilés. Ils ont ajouté en tête la légende de Guṇāḍhya, qui devait exister au Cachemire comme au Népâl dans quelque pieux recueil (Kṣemendra nous dit au début de la Bṛhatkathāmañjarī qu'on la lit dans les « Purāṇas » et dans la « çruti ») ; puis, s'apercevant que cela faisait deux Introductions, dont la seconde ne s'accordait pas très bien avec la première puisqu'elle montrait Naravāhanadatta contant lui-même son histoire aux ṛṣis, ils se sont avisé d'un expédient simple mais trop naïf : ranger les livres dans l'ordre chronologique des aventures du héros : l'histoire d'Udayana a pris la tête, héritant du nom de *Kathāmukha* et l'Introduction véritable est devenue Épilogue. Quant aux noms des autres livres, ils semblent avoir respecté ceux qu'ils trouvaient dans l'*abrégé*, sauf que ceux des sections qui ont formé le livre Pañca avaient disparu avec les subdivisions qui en justifiaient la présence ; enfin les livres nouveaux ont reçu le nom d'un héros ou d'une héroïne, selon le procédé attesté par les livres anciens.

Au surplus, rien ne prouve que le travail de compilation et d'arrangement n'ait pas été plusieurs fois retouché. Les éléments dont on avait formé la Bṛhatkathā cachemirienne continuaient à exister en dehors d'elle ; quoi de plus naturel que de les conférer avec elle et de pratiquer corrections et interpolations nouvelles? Kṣemendra, s'il usait d'une recension identique de tous points à celle qu'a imitée Somadeva, s'est bien permis de retoucher le Pañcatantra des compilateurs. Il est fort possible enfin que l'idée de mettre en tête la légende de Guṇāḍhya soit due au désir d'imiter le Mahābhārata, dont l'Âdi-parva contient l'histoire de la naissance de Vyāsa, et que la division en 18 livres ait été pratiquée dans le dessein de

reproduire le chiffre des livres du même Mahābhārata; sur ce point; je me trouve d'accord avec M. Speyer [1], sauf que j'applique au seul recueil cachemirien ce qu'il dit de la Bṛhatkathā elle-même.

Nous conclurons que la Bṛhatkathā cachemirienne nous donne la plus fausse idée de l'œuvre de Guṇāḍhya. Nous ne devons imputer au vieux poète ni l'incohérence de la composition, ni la paternité de la plus grande partie des matières. M. Tawney, traducteur du Kathāsaritsāgara, déclare que l'étude de la Rājataraṃgiṇī, dans l'édition de M. Stein, lui a permis de constater chez Somadeva une connaissance intime de la géographie du Cachemire [2]. Est-ce à Guṇāḍhya, est-ce à un homme du Nord-Ouest que devait plutôt venir l'idée, par exemple, de faire descendre Sūryaprabha aux enfers par le gouffre qui s'ouvre au confluent de la Candrabhāgā et de l'Airāvatī? Ne faut-il pas être cachemirien pour faire du Cachemire un éloge aussi dithyrambique que celui qu'on lit K. S. S., LXXIII, 79-85, B. K. M. 9, I, 619-623? Il nous faut admettre dans ce pays l'existence d'une Bṛhatkathā non seulement locale, mais profondément nationalisée.

Notre étude analytique nous a conduits à cette conclusion sans que nous ayons jamais eu à invoquer la Bṛhatkathā népâlaise. Notre méthode nous interdisait de le faire. De quel droit aurions-nous infirmé le témoignage du recueil cachemirien par celui du recueil népâlais, tant que le premier, interrogé sans parti-pris, n'aurait pas eu révélé l'incertitude de sa filiation et la complexité de ses origines?

1. *Het zoogenaamde groote verhaal, etc.*, p. 142-143. Mais je ne saurais admettre que l'imitation s'étende aux proportions relatives des livres et, qu'à cet égard, Velā et Çaçāṅkavatī (11-12 de Somadeva) soient destinés à faire le pendant du Strī-parva et du Çānti-parva (11-12 du Mahābhārata); la coïncidence est ici réelle, mais fortuite : dans le Mahābhārata, le Strī-parva vient après le Sauptika-parva, qui est encore plus court; au contraire, dans le K. S. S., Velā est précédé de Çaktiyaças, qui est, après Çaçāṅkavatī, le plus long des lambhakas; enfin la correspondance remarquée par M. Speyer ne se retrouve entre aucun des autres livres du Mahābhārata et le lambhaka portant le même n°, soit chez Kṣemendra, soit chez Somadeva.

2. Dans Grierson, *The Pis'-Lang.*, p. 1.

CHRONOLOGIE DE LA BṚHATKATHĀ CACHEMIRIENNE

La compilation cachemirienne ne peut se dater que par approximation. Mais peut-on même parler de dater un ouvrage qui vraisemblablement s'est formé en plusieurs fois? Cela ne saurait signifier que déterminer les limites extrêmes entre lesquelles le travail a pu s'effectuer. Le *terminus ad quem* est fourni par Kṣemendra. La Bṛhatkathā cachemirienne était de son temps déjà vieillie, surtout au point de vue de la langue (*upasaṃhāra*, v. 29); on admettra aisément qu'elle remontait à un siècle ou deux sous la forme qu'il lui a connue; on ne saurait donc la faire descendre plus bas que le ɪxᵉ-xᵉ siècle. D'autre part, il est impossible qu'elle soit très ancienne. Nous y avons relevé des traces indéniables de modernité. L'idée de joindre à un *abrégé* de la Bṛhatkathā des récits plus développés et conservés dans leur entier, n'a pu venir qu'à une époque où la Bṛhatkathā originelle ne se lisait plus couramment, et, pour qu'on y incorporât une légende développée de Guṇāḍhya, il fallait que cette légende fût ancienne et connue. Cette dernière condition était remplie dès le vɪɪᵉ siècle (v. p. 30); la première aussi peut-être : si, dans l'Inde, Bāṇa, Subandhu et plus tard l'auteur de Daçarūpa paraissent avoir encore lu la Bṛhatkathā authentique, il est possible qu'au Cachemire elle soit sortie de l'usage courant beaucoup plus tôt. Mais nous ne saurions faire remonter le premier travail de compilation au-delà du vɪɪᵉ-vɪɪɪᵉ siècle. A peine est-il besoin d'ajouter que la Bṛhatkathā cachemirienne ne doit servir de base à aucune théorie sur l'ancienneté des recueils de contes qu'elle renferme, notamment du Pañcatantra, et que, loin d'apporter des lumières sur la date de ces recueils, elle devrait leur en demander sur la sienne; le Pañcatantra pourra peut-être en fournir un jour. Cette observation me paraît ruiner l'argumentation de M. Speyer [1] sur les relations chronologiques du Pañcatantra et de la Bṛhatkathā.

Sur la date respective de la Bṛhatkathāmañjarī et du Kathāsaritsāgara, je n'ai aucune observation nouvelle à présenter; je me borne à renvoyer à Bühler, *On the Vrihatkathâ of Kshemendra* (*Indian Antiquary* I (1872), p. 302-309); *Detailed*

1. *L. c.*, p. 143 sq.

*Report* (1877), p. 45-48; *Ueber das Zeitalter des Kaśmirischen Dichters Somadeva;* et S. Lévi, *La Bṛihatkathāmañjarī de Kshemendra* (*J. As.*, VIII^e s., VI (1885), 400-402; VII (1886), 217-219).

Somadeva (*praçasti*, v. 11) déclare qu'il a composé son poème pour divertir la pieuse Sūryavatī. C'est la grand-mère du roi Harṣa et la mère du roi Kalaça. Dans la *praçasti*, Kalaça est appelé roi, Harṣa est qualifié seulement de *çrī*. Donc, le Kathāsaritsāgara se place entre l'avènement de Kalaça et la mort de Sūryavatī, c'est-à-dire entre 1063-1064 et 1081-1082; les dates sont fournies par la Rājataraṃgiṇī, le rapport entre l'ère cachemirienne et l'ère chrétienne étant solidement établi, grâce aux calculs de Bühler.

Kṣemendra est le contemporain d'Ananta, père de Kalaça; sa Bhāratamañjarī est de 1037; son Daçāvatāracarita de 1066, deuxième année du règne de Kalaça. Nous ne connaissons pas la date de la Bṛhatkathāmañjarī; l'*upasaṃhāra* (v. 41) nous apprend seulement qu'il l'écrivit à la requête de son ami Devadhara, « chef de la communauté brâhmanique? » Les défauts de cet ouvrage et ses rapports avec les deux autres « mañjarīs » du même auteur engagent à lui assigner la même date, voisine du début de sa carrière. Il est donc probablement de vingt-cinq ou trente ans antérieur au Kathāsaritsāgara (cf. S. Lévi, *l. c.*, contre Bühler). D'ailleurs, cette question n'intéresse qu'accessoirement l'objet de notre étude.

---

# CHAPITRE II

## LE ÇLOKASAMGRAHA DE BUDHASVĀMIN

### LE TITRE — L'AUTEUR — LA DATE

Le poème conservé au Népàl s'annonce franchement comme étant la Bṛhatkathā. Le vrai titre n'est pas Bṛhatkathāçlokasaṃgraha en un seul mot composé, mais Bṛhatkathā, çlokasaṃgraha (cf. p. 63). On le voit clairement dans le colophon du *sarga* 28 : *Çrībhaṭṭabudhasvāminā kṛte çlokasaṃgrahe Bṛhatkathāyāṃ*... « Bṛhatkathā, abrégé en vers épiques par Budhasvāmin ». L'auteur ne s'attribue donc que le mérite d'avoir mis la Bṛhatkathā en çlokas, et, s'il a abrégé son modèle, il se donne néanmoins comme étant complet. Quant à sa fidélité, elle semble impliquée par le titre même, mais nous ne l'en croirons pas sans preuves.

Nous ne possédons aucun renseignement sur Budhasvāmin ; seul, son nom fournit quelques indications.

La première pensée qui vienne est de restituer ce nom sous la forme Buddhasvāmin, la graphie *dha* pour *ddha* n'étant pas sans exemple dans nos manuscrits. L'auteur serait un bouddhiste ; en ce cas, nous ne saurions même pas son vrai nom, car celui dont il s'affublerait en serait à peine un. Mais puisque les deux manuscrits N et M donnent Budhasvāmin, pourquoi leur refuserions-nous créance ? La planète Mercure s'appelle Budha ; Budhasvāmin est un nom fort congru pour un enfant né un mercredi. La deuxième partie du nom est instructive. C'est chez les Mīmāṃsakas, à partir du v[e] siècle, que les noms

en -svāmin furent en honneur [1]. Une foule de commentateurs en ont porté de tels. Je relève Devasvāmin (v^e siècle?), Agnisvāmin, Bhavasvāmin, Jayasvāmin, Dhūrtasvāmin, Bharatasvāmin, Khadirasvāmin, Makhasvāmin, Skandasvāmin, Kumārilasvāmin, Pṛthūdakasvāmin. Le vii^e siècle paraît le point chronologique autour duquel les noms de ce genre se laissent grouper. Une inscription du début du viii^e siècle (çāka 627) en présente une riche collection [2]. Nous connaissons encore un Rāmasvāmin, un Çabarasvāmin, un Bhaṭṭasvāmin, un Harisvāmin. Un Çivasvāmin est le contemporain d'Avantivarman, roi du Cachemire, au début du ix^e siècle. Abhinanda, l'auteur du Kādambarīkathāsāra, qui vivait au ix^e siècle, a pour ancêtre à la cinquième génération un Çaktisvāmin. Après cette époque, nous trouvons encore un Kṣīrasvāmin, commentateur de l'Amarakoça au xi^e siècle; mais les noms en -svāmin se raréfient et on n'en cite aucun exemple après le xiii^e siècle. Il paraîtra raisonnable de faire remonter Budhasvāmin au temps où ces noms étaient fréquents, c'est-à-dire aux environs du viii^e-ix^e siècle.

Les manuscrits corroborent cette opinion. Le manuscrit B doit être du xii^e siècle ou du xiii^e siècle. Les manuscrits N et M que nous ne connaissons que par des copies toutes récentes appartiennent certainement au même type graphique, si j'en juge par les nombreuses fautes de lecture qu'ont commises les copistes contemporains. Or, entre l'époque de l'auteur et celle de nos manuscrits, il faut admettre un intervalle assez long. En effet, la comparaison des sources permet de fixer à trois au moins le nombre des générations de manuscrits entre l'archétype et ceux qui se sont conservés. En outre, le texte présente quelques courtes lacunes très anciennes, car elles sont communes à tous les manuscrits, et que les copistes de N et de M ont expressément notées; elles semblent dues à l'altération matérielle de l'archétype; quand on l'a utilisé pour les premières copies dont les nôtres sont issues, non sans intermé-

1. Sur les noms en -svāmin, cf. Weber, *Ind. Lit.-Gesch.* [2], p. 87); Bhāu Dāji, *J. of the Bombay Branch of the R. A. S.*, 9, 160 (*Notes on the Age and Works of Hemâdri*); O. Franke, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1892 (1), 490-491 ; A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur* (*Gr. der I.-A. Ph.*, iii, 2), p. 26.

2. Relevée d'abord par Weber, *l. c.*

diaire, il était donc déjà vieux. Cela nous reporte à deux ou trois siècles au moins avant le xii^e.

On ne relève dans le texte absolument rien qui soit népâlais. Il est donc possible, sinon probable, que l'archétype ait été un manuscrit importé de l'Inde. A cet égard, le champ des hypothèses est libre.

L'auteur, sans aucune prétention au grand art, a fait une œuvre très honorable. Il sait bien son métier d'écrivain, possède à fond la langue; son vocabulaire est riche et renferme un grand nombre de mots, dont quelques-uns nettement prâkrits, qui n'étaient jusqu'ici attestés que par les lexicographes ou qui même sont nouveaux. Je ne sais s'il les a puisés dans son modèle ou s'il a compulsé des lexiques; enfin, je n'ose que timidement risquer l'hypothèse qu'il ait lui-même servi de source aux auteurs de dictionnaires : il est remarquable qu'il fournisse très souvent des exemples propres à illustrer Hemacandra. Sa langue accuse le goût des archaïsmes et une parfaite connaissance de Pāṇini. Les formes verbales sont variées et, comme dans les bons poètes de l'époque classique, volontiers désuètes : Budhasvāmin aime à employer des aoristes. Mais nous ne chercherons là aucune preuve de l'ancienneté de son œuvre.

Le style est simple, généralement tout uni, quelquefois un peu plat, mais de très bonne qualité. L'auteur a peu le goût des artifices et ne cherche pas à faire montre de virtuosité. De temps à autre, il se permet une petite description un peu maniérée, juste ce qu'il faut pour donner au poème une allure littéraire, puis vite le récit reprend : « Foin de l'occasion de vous faire désirer mon histoire! Si je voulais achever la description, jamais le conte ne serait conté ! » (III, 15 ... 17). En somme, la langue, simple et agile, convient parfaitement au récit. Il n'en faut pas conclure que la narration soit sèche. Les personnages ont du caractère; plusieurs sont très vivants, éloignés des types conventionnels. Il y a des tableaux brillants, riches de couleur, réalistes sans brutalité, avec une pointe de préciosité qui en relève le ton. Budhasvāmin sait voir et peindre; sa finesse, son esprit, sa sobriété élégante sont quelquefois d'un maître. Ajoutez que l'œuvre est gaie, respire la joie de vivre, de promener par le monde une curiosité éveillée, avide de connaître la société et les passions humaines; c'est, à cet égard,

le plus joli des romans hindous. Voilà plus qu'il n'en faut pour rendre le poème aimable. Mais j'éprouve ici un grand embarras à louer Budhasvāmin ; j'ai peur de frustrer Guṇāḍhya des éloges qui lui sont dûs.

## LES DIVISIONS DU ÇLOKASAṂGRAHA

Le Çlokasaṃgraha est divisé en « sargas ». La plupart, jusqu'au 16ᵉ inclus, sont numérotés dans les colophons; tous, sauf les deux premiers, portent un nom. Les 14ᵉ, 18ᵉ, 20ᵉ, 22ᵉ, 27ᵉ présentent des subdivisions marquées par l'emploi de mètres différents du çloka et plus longs, qui coïncident avec la fin de certains épisodes. Une seule de ces subdivisions est suivie d'un colophon, la 1ʳᵉ du *sarga* 22 : *iti puruṣakārakathāyāṃ prathamo 'dhyāyaḥ*. C'est ce colophon qui a fait croire à Hara Prasád que la Bṛhatkathā népâlaise, outre la division en « sargas », comportait une division plus large en « adhyāyas » (v. p. 2). Pour l'admettre, il faudrait couper le conte sur « l'action humaine » entre deux livres ; or, si les grands épisodes de l'histoire du héros sont, comme il est naturel, partagés en plusieurs « sargas », jamais aucun conte n'empiète d'un *sarga* sur un autre ; l'auteur a toujours soin d'enfermer dans chaque *sarga* un récit complet ; c'est cela même qui explique la grande longueur de certains chapitres ; il est inadmissible qu'il ait coupé un conte assez court entre deux sections plus importantes que le *sarga*. La « première lecture » dont fait mention le colophon difficultueux est simplement la première partie du conte sur le *puruṣakāra* et, comme les deux « lectures » suivantes, suite et fin du même conte, est comprise dans le *sarga* 22. Je ne saurais mieux comparer les subdivisions du Çlokasaṃgraha, toutes proportions gardées, qu'aux « gucchas » de Kṣemendra, avec cette différence qu'il s'en trouve partout où il est nécessaire et qu'elles sont toujours parfaitement justifiées. C'est dire qu'à cet égard le Çlokasaṃgraha ne présente aucun indice de lacunes, de remaniements ou d'interpolations.

TABLEAU DES SARGAS

*I. Kathāmukha*[1].

| | |
|---|---|
| 1. (*pas de nom*). | *Introduction* : 1er chapitre. |
| 2. (*pas de nom*). | *Introduction* : 2e chapitre. |
| 3. **Kathāmukha.** | Introduction : 3e chapitre. |

*II. Naravāhanadattajanma.*

| | |
|---|---|
| 4. Piṅgalikākhyāna. | Histoire de Piṅgalikā. |
| 5. Dohadasaṃpādana. | L'envie satisfaite. |
| 6. Kumārajanma. | Naissance de l'infant. |

*III. Madanamañjukālābha.*

| | |
|---|---|
| 7. Yauvarājyābhiṣeka. | Le baptême royal. |
| 8. Mṛgayāvihāra. | La chasse. |
| 9. Pulinadarçana. | La révélation du banc de sable. |
| 10. Rathyāsaṃlāpa (*mss.* rathā-). | Entretien sur la grande route. |
| 11. Madanamañjukālābha. | Conquête de Madanamañjukā. |

*IV. Vegavatīlābha.*

| | |
|---|---|
| 12. Vegavatīlābhe, udyānavicaya (*mss.* -nicaya). | Conquête de Vegavatī : Recherches dans les jardins. |
| 13. Vegavatīdarçana. | La révélation de Vegavatī. |
| 14. Vegavatīdarçana. | La révélation de Vegavatī. |
| 1-28. | *1re lecture.* |
| 29-fin. | *2e lecture.* |
| 15. Vegavatīlābha. | Conquête de Vegavatī. |

*V. Gandharvadattālābha.*

| | |
|---|---|
| 16. Gandharvadattālābhe, campāpraveça. | Conquête de Gandharvadattā : L'entrée à Campā. |
| 17. Gandharvadattāvivāha. | Mariage avec Gandharvadattā. |

1. Je groupe les sargas en plusieurs lambhakas, auxquels j'assigne un titre (cette distribution sera justifiée plus loin), mais je ne complète pas les colophons, qui, le plus souvent, sont évidemment écourtés dans nos mss.

*VII. Bhagīrathayaçolābha.*

28. Priyadarçanālābha. [Conquête de Priyadarçanā].

*Ce colophon est inexact; l'épisode de Priyadarçanā est achevé; ce sarga contient en réalité le début des aventures du héros avec Bhagīrathayaças.*

## CONTENU DU ÇLOKASAṂGRAHA

La seule inspection de ce tableau montre que le Çlokasaṃgraha était loin de s'achever ici. Les manuscrits N et M, les seuls qui contiennent la fin du sarga 28, font suivre le dernier colophon du mot *samāptam*. Cela ne signifie pas que l'ouvrage est complet, mais que l'archétype s'arrêtait ici. J'en vois un autre indice dans l'altération évidente qu'a subie le dernier colophon. Il devait originairement contenir le nom de Bhagīrathayaças; je ne crois pas me risquer beaucoup en restituant, d'après le contenu du 28ᵉ *sarga : Bhagīrathayaçolābhe Bhagīrathayaçodarçana-*. Mais il paraissait absurde de finir un livre que le scrupule des copistes voulait, puisqu'on n'en possédait pas la suite, faire passer pour achevé, par une mention qui en indiquait clairement l'état incomplet. On s'est donc autorisé du rôle que joue Priyadarçanā, après son mariage avec le héros, dans le début des aventures de Bhagīrathayaças (v. l'analyse), pour faire rentrer le dernier *sarga* dans la section *Priyadarçanālābha*.

Il faut supposer ou que Budhasvāmin est mort avant d'avoir achevé son œuvre ou que l'archétype était le tome Iᵉʳ d'un vieux manuscrit dont le surplus était perdu. Cette dernière hypothèse viendrait à l'appui de l'antiquité du Çlokasaṃgraha.

Nous pouvons nous faire une idée approximative des dimensions du recueil entier. Naravāhanadatta doit raconter la conquête de ses 26 épouses (IV, 3). Or, à la fin du 28ᵉ livre, après 4539 vers, il n'en est qu'à la sixième. L'histoire des cinq premières a occupé 3622 vers; les proportions restant les mêmes — et l'on ne voit pas qu'il abrège davantage à mesure qu'il avance dans le récit, au contraire! — l'histoire de la 26ᵉ nous amènerait vers le dix-neuf millième vers; mais il faut

ajouter toute l'histoire de la conquête de l'empire. Nous ne risquerons pas d'exagérer en évaluant à 25,000 vers au moins, divisés en plus de cent sargas, l'étendue du poème.

Une analyse est nécessaire pour permettre la comparaison détaillée avec la Bṛhatkathā cachemirienne. Je m'étends davantage sur les parties communes aux deux Bṛhatkathās, en plaçant face à face les passages correspondants.

| **B. K. népâlaise.** | **B. K. cachemirienne.** |
|---|---|
| I. KATHĀMUKHA (S. I-III). | |
| **1**, 1-4 : Eloge d'Ujjayanī. | (Cf. K. S. S., 6, I (XXVII), 135-137). |
| 5-10 : Mort de Mahāsena ou Pradyota (sa femme Aṅgāravatī reste vivante). | K. S. S., 16, I (CXI), 55-56 ; B. K. M., 18, 30. (La mort de Caṇḍamahāsena et d'Aṅgāravatī est mentionnée dans le récit des faits qui ont précédé la mort d'Udayana). |
| 11-48 : Gopāla succède à son père. La rumeur publique lui apprend qu'il passe pour l'avoir assassiné. Ce père, sur la fin de sa vie, s'était fait détester par sa férocité. Les ministres révèlent à Gopāla que, pour lui ménager la faveur du peuple, ils ont accrédité le bruit que le fils s'était fait le geôlier du père et l'avait laissé mourir de chagrin en prison. Gopāla est atterré. | *Néant.* |
| 49-91 : Gopāla abdique en faveur de son frère Pālaka, malgré les remontrances des brâhmanes et les prières de Pālaka lui-même, et se retire dans une solitude (il ne sera plus question de lui). | K. S. S., 16, I (CXI), 57-94 ; B. K. M., 18, 30-84 : Gopālaka refusant de succéder à son père, Pālaka prend sa place. Après la mort d'Udayana, Gopālaka hérite aussi du trône des |

| | |
|---|---|
| | Vatsas, l'abandonne encore à Pālaka et se retire sur le Mont-Noir. |
| **2, 1-93** : Pālaka n'a pas le caractère d'un roi; successivement il se consume de chagrin, se livre à la débauche, ensuite à une dévotion exagérée. Un songe lui fait prévoir qu'il sera détrôné. Le jeune Avantivardhana, fils de Gopāla, réalise la prédiction en le faisant choir par mégarde. Il voit dans cet accident un avis du ciel, abdique en faveur d'Avantivardhana et se retire sur le Mont-Noir, à l'ermitage de Kāçyapa Āryus. | *Néant.* [*Pālaka reste roi et Avantivardhana est son fils. L'« oncle » de Naravāhanadatta dont il sera question à l'ermitage est toujours Gopālaka.*] |
| **3, 1-22** : Avantivardhana s'éprend d'une jeune fille inconnue. Il la revoit domptant un éléphant furieux. | K. S. S., 16, II (CXII), 62-77 ; B. K. M., 18, 110-126 : Avantivardhana s'éprend d'une jeune fille qu'il a vue domptant un éléphant furieux. |
| 23-42 : C'est Surasamañjarī, fille du mātaṅga Utpalahasta. | K. S. S., 16, II (CXII), 78-185 ; B. K. M., 18, 127-186 : *les noms diffèrent* (Suratamañjarī; Utpalahastaka, K. S. S., Utpaladatta, B. K. M.). |
| Aṅgāravatī émet l'avis que c'est une femme divine tombée dans cette condition par suite d'une malédiction. | Même avis attribué à Pālaka (trois contes pour l'appuyer). |
| Elle va demander Surasamañjarī à son père, qui l'accorde sans condition. | Des messagers vont demander Suratamañjarī à son père qui exige que 18,000 brâhmanes mangent avec lui. |
| 43-67 : Récit de Surasamañjarī à son mari : son père l'avait pro- | K. S. S., 16, II (CXII), 186-201 ; B. K. M., 18, 187-192 : |

| | |
|---|---|
| mise au vidyādhara Ipphaka ; ensuite Utpalahasta est devenu un caṇḍāla par la malédiction de Nārada. | Utpalahastaka (-datta), redevenu un vidyādhara, raconte qu'il avait été maudit par Çiva (*divergence absolue.*) |
| 68-77 : Surasamañjarī et Avantivardhana sont enlevés par Ipphaka à la fête de « l'oblation de l'eau ». | K. S. S., 16, II (CXII), 202-204 ; B. K. M., 18, 193 : Suratamañjarī disparaît. |
| 78-80 : Aṅgāravatī envoie à l'ermitage prévenir Pālaka. | *Néant.* [*Pālaka est à Ujjayinī.*] |
| 81-96 : A l'ermitage arrive un vidyādhara conduisant Ipphaka et ses deux victimes. Il a vu le rapt, arrêté le coupable, l'a conduit devant le cakravartin Naravāhanadatta. Celui-ci, qui a promis depuis longtemps à son oncle de lui faire visite, va venir lui-même à l'ermitage pour instruire l'affaire. | [*Les circonstances sont différentes. Le cakravartin est arrivé antérieurement à l'ermitage* (K. S. S., 16, I (CXI), 95-106 ; B. K. M., 18, 85-93). Hariçikha a été témoin d'un rapt ; il amène le ravisseur Ityaka et sa victime Suratamañjarī. Le cakravartin envoie chercher Pālaka et Avantivardhana (K. S. S., 16, II (CXII), 1-15 ; B. K. M., 18, 94-105). (*C'est Bharataroha qui raconte ensuite l'histoire du mariage d'Avantivardhana et de Suratamañjarī* (*cf. p.* 154), *laquelle est surchargée au début de celle de Caṇḍamahāsena et d'Aṅgāravatī,* K. S. S. *ibid.*, 16-61, B. K. M., *néant*, cf. p. 141)]. |
| 97-112 : Arrivée de Naravāhanadatta. | [*V. plus haut.*] |
| Description de son char. | *Néant.* |
| 113-125 : Procès : Surasamañjarī est rendue à son mari. | K. S. S., 16, II (CXII), 208-214 ; B. K. M., 18, 196 : *idem, mais les détails diffèrent beaucoup.* |

| | |
|---|---|
| 126 : On vient en foule d'Ujjayanī pour voir le cakravartin. | *Néant.* |

II. NARAVÂHANADATTAJANMA (S. IV-VI).

| | |
|---|---|
| **4.** *Piṅgalikākhyāna.* — 1-12 : Les ṛṣis demandent à Naravāhanadatta le récit de ses aventures. Il consent à raconter l'histoire de ses vingt-six mariages et de la conquête de son empire, sur l'invitation de Gaurī, qui lui promet que ceux-là seuls entendront à qui il est permis d'entendre. Il parlera de lui-même à la 1re personne. | [Cf. K. S. S., 6, I (XXVII), 2-4 (B. K. M., *upasaṃhāra*, 1-3, 20-21) : Il est dit qu'à partir de ce point c'est Naravāhanadatta qui raconte ses aventures, parlant de lui-même à la 3e personne, sur l'invitation des ṛṣis.] |
| 13-20 : Quelques mots sur Udayana et ses deux femmes ; il n'a pas d'enfant (*grande indigence de détails ; les personnages sont supposés connus*). | [*L'histoire d'Udayana forme le fond des livres 2-4 dans le K. S. S. et la B. K. M.*] |
| 21-66 : Quatre petites aventures donnent à Udayana le désir d'avoir un fils. | *Néant.* [*Mais* K. S. S., 4, I (XXI), 37, *Udayana désire impatiemment le fils qui lui est prédit.*] |
| 67-132 : Une femme recueillie par Vāsavadattā, Piṅgalikā, qui a obtenu des enfants, par la grâce de Viṣṇu, en dépit du destin, raconte son histoire. | K. S. S. 4, I (XXI), 38-137 ; B. K. M., 4, 12-40 : Piṅgalikā (Piṅgalā) est recueillie avec ses enfants par Vāsavadattā et la réconforte dans son désir d'avoir un fils [*pas de rapport entre les deux histoires*]. |
| **5.** *Dohadasampadana.* — 1-83 : L'exemple de Piṅgalikā décide Udayana à implorer les dieux pour avoir un fils. Il ordonne des mortifications générales en l'honneur de Kuvera. Padmāvatī, trop délicate, en sera dispensée ; elle considérera comme sien le fils | K. S. S., 3, V (XIX), 3-12 ; B. K. M., 3, 295-297 : Observances en l'honneur de Çiva. Songe d'Udayana. Réjouissances populaires [*très abrégé ; il n'y a d'ailleurs aucune ressemblance entre les deux récits*]. |

| | |
|---|---|
| qui ne peut manquer de naître à Vāsavadattā. Le roi et la reine ont en même temps un songe identique : ils étaient à la cour de Kuvera : le dieu leur a fait présent d'un joyau qui, soudain transformé en un lionceau, a pénétré dans le sein de Vāsavadattā. Le brâhmane Ādityaçarman explique le songe : Udayana aura un fils destiné à l'empire des Vidyādharas. Les quatre ministres ont eux aussi des songes, qu'explique Ādityaçarman. | Autres observances et autre songe (de Vāsavadattā) K. S. S., 4, I (XXI), 137-148 ; B. K. M., 4, 41-42 (*immédiatement après l'histoire de Piṅgalā*). |
| 84-87 : Vāsavadattā enceinte a une envie ; elle n'ose pas la révéler. Sa belle-mère Mṛgāvatī, pour l'y engager, va lui raconter sa propre histoire. | *Néant.* |
| 88-175 : Etant enceinte d'Udayana, elle a eu envie de voir, vêtue elle-même de rouge, toute la ville parée de rouge. Un grand oiseau l'a enlevée, puis l'a abandonnée dans un lieu désert d'où deux ermites l'ont conduite à l'ermitage de Vasiṣṭha. C'est là qu'est né Udayana. Elevé par Vasiṣṭha, il a enfreint la défense de son maître et s'est promené dans les bois. Il a vu, jouant dans un étang, de jeunes nāgas qui l'ont emmené dans leur ville souterraine, Bhogavatī. Revenu sur la terre, il a conté l'aventure à Vasiṣṭha qui l'a renvoyé chez les nāgas ; il a reçu d'eux en présent la lyre *ghosavatī* avec laquelle il charme hommes et animaux. Son éduca- | K. S. S., 2, I (IX), 46-90 ; B. K. M., 2, I, 40-66 : Histoire de Mṛgāvatī (cf. p. 69), [*beaucoup plus courte et assez différente*]. Autre récit de la même histoire, plus court, K. S. S., 6, IV (XXX), 38-57 (*manque dans* B. K. M.). [V. p. 69]. |

| | |
|---|---|
| tion achevée. Vasiṣṭha l'a fait transporter avec sa mère à Kauçāmbī, dans les jardins royaux; il y jouait à la *padmabhañjika* quand les gardes, l'ayant vu, ont prévenu le roi, qui a recouvré sa femme et son fils. | |
| 176-189 : Vāsavadattā déclare son envie trop difficile à satisfaire. Mṛgāvatī raconte l'histoire de Manoramā, femme d'Ugrasena, qui eut envie de boire le sang de Viṣṇu et que son mari parvint à satisfaire. | *Néant.* |
| 190-193 : Vāsavadattā a envie de voyager en char volant! Vasantaka propose plaisamment une escarpolette. | K. S. S., 4, II (XXII) 9-13; B. K. M., 4, 45-46 : Même envie, que Yaugandharāyaṇa satisfait par divers stratagèmes et machines [*détail donné en passant*]. |
| 194-270 : Yaugandharāyaṇa estime que c'est l'affaire des artisans; il les convoque; ils se récusent : les Grecs seuls connaissent ces chars. C'est sans doute qu'ils ne veulent pas dévoiler leur art, dit un brâhmane; à l'appui il conte une histoire. | *Néant.* <br> [*Kṣemendra joue-t-il sur les mots* yavana, javana, *4, 46? ou interprète-t-il par* javana *le nom des Grecs qu'il lit dans son original? ou encore faut-il corriger* javanair *en* yavanair?]. |
| Viçvabhadra, gendre d'un charpentier au service de Mahāsena, était allé travailler à Bénarès pour le roi Brahmadatta. Toutes les nuits il revenait en cachette à Ujjayanī auprès de sa femme, grâce à une machine merveilleuse dont il avait le secret. Mahāsena le sut par ses espions, menaça le beau-père de mort s'il ne dévoilait pas le secret de son gendre. | |

| | |
|---|---|
| Le pauvre homme était le premier à l'ignorer; il supplia Viçvabhadra qui feignit de consentir. Mais la nuit, l'ingénieux artisan disparut dans sa machine volante, laissant sa famille exposée à la colère de l'irascible monarque; il eût même abandonné sa femme pour ne pas révéler son secret, si elle n'avait consenti à fuir avec lui. | |
| 271-279 : Donc il faut mettre les artisans à la torture. C'est ce qu'on fait. Mais un étranger se présente, qui les tire de peine en construisant la machine demandée. | *Néant.* |
| 280-296 : Udayana y monte avec ses femmes et toute sa suite, décrit par les airs un *pradakṣiṇa* autour de la terre; puis, avant de rentrer à Kauçāmbī, rend visite à son beau-père Mahāsena. | *Néant* [*Mais cf. p. 73-75 la campagne de conquêtes d'Udayana, qu'il termine de même par un séjour chez son beau-père* (K. S. S., 3, v (xix) 50-118; B. K. M., 3, 300-313)]. |
| 297-326 : Udayana veut récompenser l'artisan. C'était en réalité une guhyakā, Bhadrā, qui, avant de remonter au ciel, raconte son histoire : | *Néant.* |
| Maudite par Kuvera, elle est devenue une éléphante sous le nom de Bhadravatī; le yakṣa Pūrṇabhadra, coupable d'avoir intercédé en sa faveur, est devenu un éléphant, nommé Nalāgiri. Tous deux ont appartenu aux écuries de Mahāsena. C'est d'elle que s'est servi Udayana pour fuir avec Vāsavadattā ; quand, dans les fo- | K. S. S. 2, v (xiii), 35-37; B. K. M., 2, ii, 160-161 (L'éléphante est une vidyādharī nommée Māyāvatī) [*Beaucoup plus court et différent ; elle révèle son identité aussitôt après sa mort*]. |

rêts du Vindhya, elle est tombée morte, Udayana l'a pleurée si généreusement qu'elle s'est juré de lui prouver sa reconnaissance. Aussi lui a-t-elle inspiré le songe qui lui prédisait un fils et a-t-elle construit le char merveilleux. Elle prédit que l'enfant qui naîtra sera cakravartin. En partant, elle fait une brèche dans le mur d'enceinte de Kauçāmbī ; c'est la « porte de Bhadravatī ».

**6.** *Kumārajanma.* — 1-16 : Naissance de Naravāhanadatta et des fils des ministres, Hariçikha, Marubhūtika, Tapantaka, Gomukha. Ils reçoivent une éducation commune.

K. S. S., 4, III (XXIII), 53-94 ; B. K. M., 4, 132-142 et K. S. S., 6, I (XXVII), 5-8 (B. K. M., *néant*).

17-33 : Les enfants se disputent. Pour établir l'ordre, on déterminera leur situation hiérarchique.

*Néant.*

III. MADANAMAÑJUKĀLĀBHA (S. VII-XI).

**7.** *Yauvarājyābhiṣeka.* — 1-22 : Grande audience royale. Udayana annonce le prochain baptême de son fils comme prince héritier.

*Néant.*

Parmi les assistants figure une certaine Kaliṅgasenā qui s'est présentée avec une jeune fille. Qui est cette belle enfant ? demande le roi. — Madanamañjukā. — Le roi la prend sur ses genoux ; le devin Ādityaçarman pousse une exclamation — qu'il n'explique pas ; Naravāhanadatta s'éprend aussitôt de l'enfant. Udayana renvoie la mère et la fille avec des présents.

K. S. S., 6, VIII (XXXIV), 97-103 ; B. K. M., 7, 557-558 : Naravāhanadatta s'éprend de Madanamañcukā encore sur les bras de sa nourrice (puis derechef K. S. S., *ibidem*, 162-173 ; B. K. M., 571-573). [*Kaliṅgasenā a eu un tel rôle dans la vie d'Udayana que toutes les circonstances de la présente histoire ne peu-*

| | |
|---|---|
| | *vent être que profondément différentes*]. |
| 23-31 : Cérémonie du baptême. Les compagnons de Naravāhanadatta reçoivent des fonctions auprès de lui. — Cortège par les rues de Kauçāmbī. | K. S. S., 6, VIII (XXXIV), 106-130; B. K. M., 7, 559-562. |
| 32-52 : Gomukha se dérange; il fait des absences, a des attitudes de fou; il explique son étrangeté par l'étude des Upaniṣads. | *Néant.* |
| 53-82 : Le roi fait proposer aux jeunes gens une promenade à la yātrā du bois de Nāgavana. Naravāhanadatta tient un conseil, non sans puérilité. Gomukha le décide à accepter. | *Néant.* |

**8.** *Mṛgayāvihāra* (K. S. S., B. K. M., *néant*).

[A partir d'ici, jusqu'au sarga 12, il n'est plus possible de dresser un tableau de concordance. Les sargas 8-11 continueront à raconter les aventures qui préparent le mariage du héros avec Madanamañjukā. Ils répondent donc à la fin du 6e livre de Kathāsaritsāgara, du 7e de la Mañjarī, mais ils en diffèrent totalement par l'étendue et par la nature des matières.

La promenade au « Nāgavana » est mentionnée par Somadeva (6, VIII (XXXIV), 174), non par Kṣemendra.]

1-20 : Départ pour la yātrā; les jeunes gens dépassent, sur la route, une voiture pleine de jeunes filles; une de celles-ci salue; Naravāhanadatta, qui n'a aucun usage du monde, ne répondrait pas, si Gomukha n'imaginait un artifice qui l'y force. On se moque de la naïveté du jeune homme.

21-31 : Arrivée au bois, divertissements, spectacles. Une chasse est organisée pour le lendemain.

32-55 : Escortés d'un bataillon de Pulindas, les jeunes gens chassent des gazelles d'une espèce inconnue. Personne ne peut les tuer; les flèches décrivent un *pradakṣiṇa* et reviennent dans le carquois du prince. Siṃhaçatru, chef des Pulindas, rapporte que, d'après une ancienne tradition, ces bêtes miracu-

leuses apparaissent quand il est né dans le monde un cakravartin.

**9.** *Pulinadarçana* (K. S. S., B. K. M., *néant*).

1-7 : Gomukha, qui a tous les talents, amuse ses amis en fabriquant, avec des feuilles de lotus, des découpures imitant des hommes, des animaux, etc., qu'il jette dans le courant de la rivière.

8-76 : Marubhūtika s'étonne de découvrir, sur un banc de sable, des empreintes de pas qui ne partent ni de la rive, ni de la rivière. Qu'est-ce à dire? Gomukha, avec la méthode et la subtilité d'un détective, interprète ces traces : ce sont celles d'un vidyādhara portant une femme; ils se sont réfugiés dans tel bosquet, mais ils n'y sont plus. On vérifie : il a dit vrai. On trouve dans le bosquet l'armure et les joyaux d'un vidyādhara; une exploration plus complète fait découvrir le vidyādhara lui-même lié à un arbre et ne donnant plus signe de vie. Naravāhanadatta se souvient que toute armure doit contenir des plantes magiques; on en trouve en effet dans celle du vidyādhara; le voilà libéré et ressuscité; il rend grâces à son sauveur.

77-108 : Il s'appelle Amṛtagati, fils du muni Kauçika et de l'apsaras Bindumatī. Les sciences que lui a enseignées son père lui ont permis de devenir vidyādhara; mais il n'était pas né pour s'élever jusqu'à l'empire. Son père qui s'en désolait, lui a commandé de se faire le serviteur du futur cakravartin. — Mais comment le reconnaître? — C'est celui, a dit Kauçika, qui, un jour, déliera tes chaînes. — Or, Amṛtagati avait deux amis, Aṅgāraka et Vyālaka, et une maîtresse, Kusumālikā; il s'est aperçu qu'Aṅgāraka désirait Kusumālikā et méditait quelque trahison. Il s'est enfui avec elle, est descendu sur ce banc de sable, s'est réfugié dans le bosquet. Aṅgāraka l'y a suivi, l'a enchaîné, lui a ravi son amie.

Il promet à Naravāhanadatta d'être toujours à son service; que celui-ci pense seulement en lui en cas de besoin.

*Dans le* K. S. S. *et la* B. K. M., *Amṛtagati est un fidèle allié de Naravāhanadatta dans la conquête de l'empire, sans qu'on nous dise pourquoi.*

**10.** *Kathyāsamlāpa* (K. S. S., B. K. M., *néant*).

1-29 : Naravāhanadatta revient à la yātrā. Pendant la route, la conversation s'engage sur la hiérarchie à établir entre les mobiles de l'action humaine. C'est le désir qu'il faut mettre en tête, dit Gomukha ; dans la dernière aventure, le désir de satisfaire sa curiosité a seul fait agir Naravāhanadatta ; tout le reste est venu par surcroît. Mais il y a une sorte de désir éminent que Gomukha seul connaît ; ses amis ne sont que des marionnettes de bois, car ils l'ignorent. Les hommes se divisent, d'après les Kāmaçāstras, en quatre catégories : qui aime et est aimé ; qui est aimé sans aimer ; qui aime sans être aimé ; qui n'est ni amant ni aimable. Gomukha est de la première catégorie, le prince de la seconde, ses amis, qui ne sont que des sots, appartiennent à la quatrième. — On presse Gomukha de révéler le nom de l'amante du prince. Ce dernier, quoique excessivement gêné, engage son ami à parler.

*Récit de Gomukha.*

30-59 : Le jour du baptême royal, Padmāvatī, ravie d'une réponse de Gomukha, a déclaré qu'il avait de l'esprit. Il ne savait ce que c'était que d'avoir de l'esprit ; mais il ne l'a pas demandé. Sortant du palais, le cocher d'une voiture brillamment attelée l'invite à monter avec lui, pour essayer les chevaux du roi. Il hésite ; alors deux scribes, soi-disant chargés par le roi de dresser la liste de tous les gens d'esprit et de tous les sots de la ville, parlent d'inscrire en tête de la liste des sots ce jeune homme qui refuse une agréable promenade. Il saute en voiture pour prouver qu'il a de l'esprit. Un conseil de bon sens qu'il donne pendant la route lui attire encore un compliment du cocher, qui lui propose de le faire passer par le « palais de l'esprit ».

60-163 : La voiture passe par le bazar, puis pénètre dans un quartier fort beau, mais que les allures et les paroles des femmes et des jeunes gens qui le hantent révèlent bientôt comme suspect. C'est le quartier des « gaṇikās ». Gomukha a honte, veut s'en retourner ; le cocher poursuit la course ; on arrive devant une belle maison. Des femmes font mille politesses à Gomukha ; il entre — longue description des salles. — On fait cau-

ser Gomukha sur lui, sur ses amis, leurs travaux et leurs plaisirs. Il répond naïvement à tout, donnant par le menu le détail de leurs journées d'étude. Ses interlocutrices sont bien embarrassées. Enfin, on désigne une certaine Padmadevikā pour lui rendre les devoirs dus à un hôte. Il sort de là sachant enfin ce que c'est que d'avoir de l'esprit. Dans ce récit scabreux, l'auteur va jusqu'aux extrêmes limites de la décence, mais sans les dépasser, et quand cela devient par trop difficile, il termine brusquement : « Passons; les histoires les plus courtes sont les meilleures ! » La maîtresse de la maison, avec une joie mal dissimulée, invite Gomukha à revenir et Padmadevikā lui déclare à l'oreille qu'elle a un secret à lui confier.

164-181 : C'est de ce jour que Gomukha a commencé à faire des absences, sous le prétexte d'étudier les Upaniṣads. La maîtresse du logis lui avait fait promettre de ne rien révéler. Un jour, il trouve Padmadevikā en larmes; elle s'évanouit; mais ses compagnes n'ont pas pitié d'elle, car, disent-elles, c'est leur maîtresse qui est à plaindre. Gomukha va au jardin interroger la dame; elle le reçoit avec humeur, mais consent à ce que la jeune Mudrikālatikā lui donne des explications.

*Récit de Mudrikālatikā.*

182-240 : Les prostituées sont divisées en huit catégories depuis le roi Bharata qui les a instituées, car elles ont pour origine les filles de l'Océan enlevées par ce roi. Kaliṅgasenā, la maîtresse de cette maison, appartient à la plus haute classe. Elle a une fille, Madanamañjukā. Un jour de grande audience royale, l'enfant a vu Naravāhanadatta. Elle aurait voulu retourner souvent au palais; sa mère lui a fait comprendre que ce n'était pas permis. Depuis cette époque, elle mena une vie languissante; un jour elle se pendit. Mudrikālatikā, qui la surveillait, lui sauva la vie et lui arracha son secret : elle aime le prince. Kaliṅgasenā ne sachant comment conserver sa fille qui se meurt, s'en est ouverte à Padmāvatī, a obtenu sa complicité et a machiné la série d'artifices qui a conduit Gomukha dans la maison; elle espérait qu'il y amènerait son maître. Padmadevikā était chargée de l'y décider; mais la peur qu'il désapprouve de telles manœuvres et ne revienne plus lui-même, l'a fait manquer à sa mission.

*Suite du récit de Gomukha.*

241-265 : Gomukha a promis d'aider à séduire le prince. Il s'est fait fort de l'amener d'abord à saluer Madanamañjukā ; en effet il y a réussi, car c'est elle que Naravāhanadatta a saluée, sans le savoir, sur la route du Nāgavana.

266-274 : Le prince, enhardi, avoue que lui-même a un penchant pour Madanamañjukā, depuis le jour où il l'a vue au palais. Le lendemain, elle doit prendre part à un concours de danse. Il y assistera.

**11.** *Madanamañjukālābha* (K. S. S., B. K. M., *néant,* sauf les leçons de danse de Madanamañcukā, K. S. S., 6. VIII (XXXIV), 162; B. K. M., 7, 571. — V. aussi p. 116).

1-29 : La première danseuse, Suyāmunadattā, remporte le prix sur Madanamañjukā ; mais Gomukha réussit à détourner si bien l'attention de Naravāhanadatta qu'il ne remarque pas la défaite de la jeune fille. Aussitôt rentré, il veut envoyer Gomukha en émissaire chez elle ; peu satisfait de cette mission, Gomukha exige qu'au moins Marubhūtika l'accompagne.

30-64 : Les deux ambassadeurs sont fort mal reçus : « C'est Gomukha qui est cause que Suyāmunadattā a dansé la première ; ensuite, il a détourné l'attention du prince de Madanamañjukā. » Il se justifie ; puis il annonce que Naravāhanadatta attend la visite de la jeune fille. Kaliṅgasenā s'abouche avec le ministre Rumaṇvat, qui en réfère au roi. Celui-ci cède aux désirs de son fils. On va lui amener Madanamañjukā.

65-106 : Naravāhanadatta ne sait comment jouer son personnage. Il implore les avis de Gomukha, qui se moque amicalement de lui. Madanamañjukā arrive — la scène est joliment contée. Le lendemain Gomukha vient la chercher et la reconduit chez sa mère. Après quelques jours, la yātrā étant finie, il faut rentrer à Kauçāmbī. On part, la route se fait en deux jours ; à la première étape, Gomukha, comme les autres soirs, amène Madanamañjukā. Elle pleure ; une de ses suivantes explique la cause de ses larmes : appartenant à la caste des prostituées, elle ne peut espérer devenir l'épouse légitime de son amant ; le chapelain a déjà fait choix pour le prince d'une fiancée, la fille du roi de Bénarès ; Madanamañjukā est déci-

dée à s'empoisonner. Le prince pleure avec elle; lui aussi boira le poison. Marubhūtika et Hariçikha veulent mourir avec leur maître. Que fait cependant Gomukha? On le cherche; il fait dire qu'il est occupé à étudier l'art de vivre longtemps! On s'indigne : n'est-ce pas lui qui est cause de tout? Enfin, on finit par charger Tapantaka de prévenir habilement Udayana. Mais il n'ose pas!

IV. VEGAVATĪLĀBHA (S. XII-XV).

**12.** *Udyānavicaya.*

1-22 : On est à Kauçāmbī; la situation reste la même.

Un matin, Madanamañjukā disparaît. Kaliṅgasenā raconte qu'autrefois elle l'avait promise à un vidyādhara, Mānasavega. Voilà l'auteur du rapt!

K. S. S., 14, I (CV), 3-19; B. K. M., 8, 68-75; 13, 2-7.

23-38 : Naravāhanadatta est si désespéré que le roi s'émeut; il prend l'avis de Rumaṇvat. Celui-ci en rit : bouderie de femme jalouse! Elle se cache sans doute; on la retrouvera dans les jardins.

K. S. S., *ibid.*, 20-21 (c'est Udayana, B. K. M., 13, 8 qui prend l'initiative de l'enquête).

39-57 : Il raconte à ce propos l'histoire d'Aṅgiras et d'Amṛtā.

K. S. S., *ibid.*, 22-32 (Açrutā); B. K. M., *ibid.*, 9-12 [*réduite à une allusion*].

58-82 : On cherche longuement. Enfin Marubhūtika découvre Madanamañjukā sous un açoka. Elle donne une explication : étant jeune fille, elle avait fait un vœu à un yakṣa (lui offrir à boire de sa main) à la condition qu'il fit réussir ses désirs. Le yakṣa est venu réclamer son dû, l'a emmenée à la cour de Kuvera. Le dieu a déclaré qu'il fallait d'abord qu'elle fût mariée avec Naravā-

K. S. S., *ibid.*, 33-53; B. K. M., *ibid.*, 13-28 [*même chose, mais elle demande un second mariage*].

[*Pas de visite à Kuvera; mais Çiva antérieurement a commandé à*

| | |
|---|---|
| hanadatta. Elle presse le prince de l'épouser régulièrement. | *Udayana de consentir au mariage régulier de son fils.* V. p. 83]. |
| 83-84 : Le roi décrète qu'elle sortira de la classe des « gaṇikās » et prendra rang de fille de famille (*kulastrī*). Cette décision devrait la combler de joie. Au grand étonnement de Naravāhanadatta, elle n'exulte pas. | *Néant.* |
| **13.** *Vegavatīdarçana,* I. — 1-16 : Devenue une *kulastrī*, Madanamañjukā épouse publiquement Naravāhanadatta et vient habiter avec lui. | K. S. S., 14, I (cv), 54-57; B. K. M., 13, 29-30 [*mariage avec Vegavatī.*] |
| Elle lui fait boire du vin et l'enivre. | K. S. S., *ibid.*, 58 (B. K. M. *réduit ce détail à un jeu de mots sur* madhu). |
| 17-37 : Les amis du prince, le lendemain, viennent boire avec lui; pendant plusieurs jours tout le monde est ivre. C'est le rusé Gomukha qui leur a procuré la boisson; lui seul sait pourquoi. | *Néant.* |
| 38-52 : Madanamañjukā a interdit à son mari de la regarder quand elle dort. Une nuit, la soif l'éveille ; n'osant appeler un serviteur, il veut envoyer sa femme chercher de l'eau : il ne la reconnaît plus. Il l'éveille. — Qui es-tu? — Elle implore son pardon. — Soit, mais qu'elle s'explique ! | K. S. S., *ibid.* 59-63; B. K. M., *ibid.*, 31-39 : *idem*, sauf que la soif n'est pour rien dans l'aventure. |
| **14.** *Vegavatīdarçana*, II. — *Récit de Vegavatī.* | |
| 1-84 : Ses parents, les vidyādharas Vegavat et Pṛthivī ; ils ont deux enfants, Mānasavega et Vegavatī. Vegavat, vieillissant, | K. S. S., 14, I (cv), 64-68; B. K. M., 13, 40-49 : même histoire, mais très réduite ; B. K. M. seule mentionne |

laisse son royaume à son fils, se retire dans les bois, après avoir recommandé à Mānasavega sa jeune sœur. Mais celui-ci refuse à Vegavatī la connaissance des sciences magiques. Ses compagnes se moquent d'elle parce qu'elle ne sait même pas voler! Elle finit par aller se plaindre à son père qui, d'abord, paraît peu empressé à la satisfaire; elle conquiert enfin ses bonnes grâces par son habileté à faire danser un paon. Vegavat lui concède toutes les sciences et promet le dixième de son royaume à l'époux qu'elle choisira.

la danse du paon (44).

86-126 : Mānasavega a ravi Madanamañjukā; mais une malédiction qui pèse sur lui l'empêche de lui faire violence. Il a chargé Vegavatī d'apprivoiser la prisonnière. Madanamañjukā ne fait que pleurer; Vegavatī a eu pitié d'elle et, par curiosité aussi, elle a offert d'aller prévenir Naravāhanadatta. Mais l'amour lui a fait trahir sa mission. Elle offre maintenant de conduire le prince auprès de Madanamañjukā.

K. S. S., *ibid.*, 69-77; B. K. M., *ibid.*, 50-59 : *même récit*, *très réduit.*

**15.** *Vegavatilābha.* — 1-67 : Au matin, Vegavatī se montre à tous sous sa figure réelle. Udayana est satisfait et l'on célèbre une nouvelle cérémonie de mariage. Quatre amies de Vegavatī, chassées par Mānasavega, descendent du ciel; on leur fait épouser les quatre amis du prince.

*Néant.*

68-103 : Peu après, Naravāhanadatta s'éveille entre les mains de Mānasavega qui l'emporte à travers les airs. Le ravisseur lui laisse le choix entre revoir Madanamañjukā et mourir aussitôt ou être plongé dans le séjour des monstres marins. Mais avant que le prince ait pu choisir, Vegavatī arrive, engage la lutte avec son frère; le combat est terrible, tellement que Mānasavega lâche sa proie. Naravāhanadatta tombe sur la terre, en une contrée inconnue, mais heureusement pour lui dans un puits !

[*C'est Vegavatī qui emmène Naravāhanadatta* : K. S. S., 14, I (CV), 78 ; B. K. M., 13, 60-65.]

K. S. S., *ibid.*, 86-89 ; B. K. M. ? *il me paraît y avoir une lacune* [*C'est Vegavatī qui cache Naravāhanadatta dans le puits* : K. S. S., *ibid.*, 89 ; B. K. M., *ibid.*, 68.]

104-148 : Revenu à lui, il rêve aux moyens de sortir de là ; il se rappelle à propos l'histoire de Trita jeté dans un puits par ses frères Ekata et Dvita [1].

*Néant.*

149-158 : Mais un kṣatriya ne saurait, comme Trita, sacrifier seul ! Il songe alors à implorer Amṛtagati. Celui-ci se présente aussitôt et le tire du puits — Que désires-tu maintenant ? — Que tu sauves Vegavatī, répond le prince, qui déjà s'oublie lui-même. Le vidyādhara y vole.

*Néant.*

[*Le gandharva Vīṇādatta le voit et le tire du puits* : K. S. S., 14, II (CVI), 1 ; B. K. M., 13, 69.]

V. GANDHARVADATTĀLĀBHA (S. XVI-XVIII).

(K. S. S., 14, II (CVI), 1-32 ; B. K. M., 13, 69-79).

**16.** *Campāpraveça.* — 1-29 : Naravāhanadatta a laissé partir Amṛtagati sans songer à lui de-

*Néant.*

1. Elle ressemble beaucoup à celle qu'on lit dans le Jaiminīya-Brāhmaṇa ; mais ici les vaches ont été données à Trita par Kuvera.

mander où il est. La forêt autour de lui est épaisse; il marche à l'aventure. Au lever du jour il se trouve sorti des bois et voit de beaux jardins. Où suis-je? demande-t-il à un jardinier. — Plaisante question; vous vous moquez! dit l'autre. Il aperçoit une maison de plaisance, y pénètre : un homme est absorbé dans l'examen d'un luth. Même question — même réponse.

30-50 : Naravāhanadatta, craignant quelque danger s'il révèle son identité, invente un mensonge : jeune brâhmane, du pays des Vatsas, il s'est laissé emmener par une yakṣī qui s'était éprise de lui; mais à la suite d'une scène de jalousie, la yakṣī l'a emporté dans les airs et l'a déposé en pays inconnu. — Vous êtes à Campā, répond son hôte; je suis marchand, je me nomme Dattaka et, à cause de mon amour pour la musique, on a fait de mon nom Vīṇādattaka. — Il fait avancer sa litière, y monte avec le jeune homme et lui offre l'hospitalité dans sa maison de ville. On ne voit par les chemins que gens portant des luths.

[*Très abrégé et très différent : mais noter les détails suivants donnés par* K. S. S. : *Naravāhanadatta ne dissimule pas son identité, mais ment sur les circonstances qui l'ont conduit dans la ville des Gandharvas*; *Vīṇādatta l'emmène dans sa maison*; *tout le monde, dans la ville, porte des luths*]

51-79 : La maison de Vīṇādatta est riche; on y traite splendidement l'hôte inattendu, fort embarrassé, au milieu de tout ce luxe, pour jouer au naturel son personnage de jeune brâhmane, épris d'ascétisme.

[*Mention du luxe de la maison de Vīṇādatta,* K. S. S.]

80-93 : A la fin du repas, il interroge Dattaka : pourquoi cette passion générale du luth ? — Un chef de la guilde des marchands, Sānudāsa, a une fille, Gandharvadattā : elle sait un chant inouï et n'épousera que l'homme capable de le chanter aussi en s'accompagnant sur le luth. Tout le monde, dans l'espoir de réussir, s'adonne à la musique, mais personne encore n'a été jugé digne. Tous les six mois, il y a un concours; il tombe précisément le lendemain.

[*Les détails sont analogues*; *mais Gandharvadattā est la fille du roi des Gandharvas, Sāgaradatta.*]

Vīṇādattaka fait un éloge pompeux de la jeune fille.

[*Éloge analogue* K. S. S.]

**17.** *Gandharvadattāvivāha.* — 1-43 : Naravāhanadatta feint de ne pas savoir la musique, mais de désirer l'apprendre. On fait venir un maître de musique, Bhūtika, grotesque personnage dont le jeune homme se moque; à la fin, il joue du luth et émerveille l'assistance. La nuit encore il joue, réveille la ville endormie; la foule s'amasse; c'est Sarasvatī elle-même, dit-on, qui est descendue chez Dattaka, injuste faveur!

*Néant.*

44-98 : On se rend, au matin, chez Sānudāsa. Naravāhanadatta obtient dans les rues un grand succès de curiosité; les femmes se pressent aux fenêtres : venez-voir, crie-t-on, l'amant d'une yakṣī! — Dans la salle de musique, le jeune homme excite l'en-

*Néant.*

vie des concurrents par sa beauté, leur rend service par son esprit; les uns le louent, les autres le dénigrent; on ne parle que de lui; mais on ne soupçonne pas son talent. — Scène longue et très vivante.

| | |
|---|---|
| 99-165 : Gandharvadattā fait son entrée. Le concours commence. Naravāhanadatta reconnaît dans le chant de Gandharvadattā la *nārāyaṇastuti* chantée par le gandharva Viçvāvasu pendant qu'il décrivait trois fois le *pradakṣiṇa* autour de Viṣṇu faisant les trois pas; il sait ce chant, que lui a révélé Udayana. Dès lors il est sûr de la victoire. Il refuse deux luths imparfaits (dans le second il y a un cheveu !), en accepte un troisième des mains de Sānudāsa. Il chante l'hymne. Effet formidable. Le prix lui est décerné et tous lui rendent grâces, car, par sa victoire, il a mis fin à la folie qui tenait Campā. | [Même scène, excessivement réduite.] |
| 166-181 : Naravāhanadatta refuse d'abord d'épouser Gandharvadattā : il est brâhmane, d'une famille pure comme le Meru; il ne saurait épouser une fille de marchand. Qu'à cela ne tienne, dit Sānudāsa; elle est de même caste que toi, peut-être plus haute. Naravāhanadatta se décide. | *Néant.* [Mariage avec Gandharvadattā]. |

**18.** *Sānudāsakathā* (K. S. S., B. K. M., *néant*).

*1re lecture.*

1-3 : Après le mariage, Naravāhanadatta demande à son beau-père l'explication de ses paroles.

4-92 : Sānudāsa, fils du marchand Mitravarman et de Mitravatī, était, dans sa jeunesse, d'une vertu farouche : ses amis, sur l'instigation de l'un d'entre eux, Dhruvaka, lui font boire du vin par surprise et le débauchent si bien que, pris d'un goût soudain pour le vice, il quitte sa maison et va vivre avec une certaine Gaṅgadattā, pour qui il se ruine.

*2e lecture.*

93-132 : Un beau jour, on lui annonce que son père est mort et que le roi l'a nommé à sa place chef de la guilde des marchands. Il revient chez lui et s'applique aux devoirs de son état. Mais Dhruvaka vient plaider pour Gaṅgadattā : elle pleure; une visite lui ferait tant de plaisir! Il faut avoir pitié d'elle. Sānudāsa cède ; on le fait boire ; ses anciennes habitudes le ressaisissent ; il ne retourne plus chez lui. Enfin, quand la mère de Gaṅgadattā le sait complètement ruiné, elle trouve un prétexte pour le faire sortir et se débarrasser de lui.

*3e lecture.*

133-177 : Sānudāsa revient dans son quartier; tous ses voisins se détournent de lui avec dégoût; un étranger lui interdit sa propre porte! Pendant son absence, la maison s'est vendue; Mitravatī, sans ressources, a dû la quitter; elle s'est réfugiée avec sa bru dans le quartier des indigents. Sānudāsa la recherche : dans un petit misérable qui joue sur le chemin il reconnaît son fils Dattaka; dans une pauvre cabane loge Mitravatī, avec sa bru accablée par la maladie et le chagrin. Ce spectacle touche le cœur de Sānudāsa; il refuse d'être plus d'une nuit à la charge des siens, promet de gagner sa vie par son travail et part pour Tāmraliptī où il espère retrouver son oncle Gaṅgadatta, qui s'y livre au négoce.

178-220 : Le hasard fait que, dans un village, il demande l'hospitalité chez Siddhārthaka, ancien serviteur de Mitravar-

man ; cet homme qui s'enrichit dans le commerce, offre à Sānudāsa de profiter de sa caravane, qui va à Tāmraliptī. Dans une forêt, la caravane est dévalisée par les Pulindas; Sānudāsa leur échappe par la fuite. Le voilà égaré dans les bois. Enfin, après diverses aventures, il parvient à Tāmraliptī.

221-252 : Gaṅgadatta est le marchand le plus considérable de la ville. Reconnaissant des bienfaits reçus jadis de Mitravarman, il accueille son neveu, lui offre tout l'argent qu'il voudra : « prends, et retourne à Campā vivre auprès des tiens ». Sānudāsa ne veut pas recevoir l'aumône; il loue ses services, comme expert en diamants, à un marchand qui va s'embarquer.

*4e lecture.*

253-274 : Naufrage. Sānudāsa s'échappe à la nage, prend terre sur une côte déserte. A l'entrée d'une caverne, une femme est étendue ; c'est une naufragée, nue et affamée.

275-306 : Elle conte son histoire : Elle s'appelle Samudradinnā, fille d'un marchand de Rājagṛha, Sāgara et de sa femme Yāvanī. Sāgara était le correspondant d'un marchand de Campā, Mitravarman, qui demanda Samudradinnā pour son fils Sānudāsa. Mais, sur ces entrefaites, Mitravarman mourut, Sānudāsa se ruina dans la débauche, puis partit avec une caravane et fut assassiné par des brigands. Sāgara, désolé, partit avec sa famille pour le pays des Yavanas, lieu d'origine de sa femme. Mais le vaisseau qui les portait fit naufrage ; Samudradinnā fut seule entraînée à la côte par les courants. — Sānudāsa, non sans avoir hésité, révèle son identité et, questionné par Samudradinnā, lui fait à son tour le récit de ses malheurs. Effroyable tempête.

*5e lecture.*

307-331 : Cet orage les sauve de la famine : la mer a rejeté des débris de bois, des poissons, des fruits. Ils ont de quoi se nourrir et se bâtir un abri. Une nuit, le grand feu qu'ils entretiennent est aperçu par un navire; le marchand qui le monte reconnaît dans Sānudāsa le fils de Mitravarman; il prend les naufragés à son bord; un tas de perles, que Samudradinnā a retirées des huîtres qu'elle mangeait, les fait riches. Le marchand sert de père à Samudradinnā et la donne en mariage à Sānudāsa.

332-367 : Nouveau naufrage. Sānudāsa voit Samudradinnā emportée par le courant vers la haute mer; lui-même est rejeté à la côte. Croyant son épouse morte, il s'enfonce dans l'intérieur du pays. Après des jours de solitude, il arrive à un village; les habitants parlent une langue barbare; enfin l'un d'entre eux le comprend, lui apprend qu'il est chez les Pāṇḍyas, non loin de Mathurā. Sur la route, un hospice; on l'y reçoit. N'a-t-il pas rencontré, lui demande le chef de la maison, un certain Sānudāsa? L'illustre marchand Gaṅgadatta, de Tāmraliptī, le fait chercher par le monde entier. Sānudāsa se dit qu'il est inutile de révéler son identité, puisqu'il ne veut pas aller vivre aux frais de son oncle; il se borne à répondre que Sānudāsa a échappé à un premier naufrage, mais qu'il s'est de nouveau embarqué.

368-422 : Sur le marché de Mathurā, il trouve aussitôt à exercer ses talents, en expertisant des diamants. Sa réputation grandit vite; le roi le mande, lui fait estimer des joyaux, dont personne encore n'avait pu déterminer la valeur, et lui donne une maison comme salaire. Mais bientôt la clientèle se fait rare. Il essaye d'un autre métier et tente le commerce du coton. Une nuit, les balles de coton prennent feu. Or, c'est un usage à Mathurā que celui dont la maison brûle se jette dans le brasier. Sānudāsa a peur que les féroces Draviḍas le forcent à respecter la coutume locale; il s'enfuit dans la campagne et tombe épuisé sur la route. Des voyageurs se dirigeant sur Mathurā le rencontrent; ce sont des envoyés de Gaṅgadatta! Celui-ci a fini par apprendre que son neveu était marchand de coton à Mathurā et l'envoie chercher. Sānudāsa, entêté dans sa résolution, répond que Sānudāsa est mort, jeté dans le brasier par les Pāṇḍyas. Les messagers, n'osant rapporter cette mauvaise nouvelle, se décident à ne pas retourner à Tāmraliptī et se mettent en route vers le Sud. Cela ne fait pas l'affaire de Sānudāsa; il les rappelle, leur révèle qui il est, revient avec eux chez Gaṅgadatta.

*6e lecture.*

423-518 : Sānudāsa refuse encore d'être l'obligé de son oncle et de retourner à Campā. Il s'enrôle dans la bande de l'aventurier Âcera, qui prépare une expédition à la Terre-de-l'or. On

traverse la mer, on aborde au pied d'une montagne; on l'escalade en s'accrochant aux lianes; c'est le « chemin des lianes ». Sur le plateau, une rivière qui change en pierre tout ce qui tombe dans son eau; on la franchit en s'accrochant aux têtes des bambous penchés sur les rives : c'est le « chemin des bambous ». Plus loin, se présente un étroit sentier entre deux précipices; on fait un feu avec des branches humides; la fumée attire des Kirātas qui viennent proposer des boucs à vendre; les aventuriers montent sur les boucs, animaux au pied sûr qui seuls sont capables de suivre, sans vertige, l'étroite arête, « chemin des boucs ». On n'arrive pas au bout sans encombre, car une autre troupe vient en sens contraire; une bataille se livre et la bande d'Âcera passe, après avoir précipité la bande adverse dans les ravins. Sānudāsa commence à s'indigner de la férocité des chercheurs d'or. Puis Âcera ordonne de tuer les boucs et de se vêtir de leur peau, la face interne en dehors : de grands oiseaux, prenant les hommes pour des amas de chairs fraîche, viendront les enlever et les emporteront dans leur aire; c'est là qu'est l'or! Sānudāsa essaie en vain de sauver le bouc qui l'a porté; ses compagnons sont sans pitié. Tout se passe comme Âcera l'avait annoncé; mais l'oiseau qui emporte Sānudāsa est attaqué par un autre oiseau qui lui dispute sa proie; la peau de bouc se déchire; Sānudāsa tombe dans un étang, au milieu d'une forêt luxuriante. Le lendemain il trouve une rivière dont les bancs sont de sable d'or; près de là un ermitage; un ascète en sort.

*7e lecture.*

519-541 : L'ascète est Bharadvāja. C'est son pouvoir magique qui a conduit toute la vie de Sānudāsa, pour le faire servir à ses fins. Le résultat désiré est obtenu : Sānudāsa a le dégoût de l'or; il aime la pauvreté. L'ascète le garde quelque temps auprès de lui pour compléter son éducation. Sānudāsa en vient à soupirer après la pauvre cabane où vit sa mère, à tenir pour heureux tous les malheurs qui l'ont instruit. Un jour, une troupe de jeunes filles descend dans un char aérien. Bharadvāja prend l'une d'entre elles sur ses genoux : « ma fille Gandharvadattā, dit-il, ton père sera désormais Sānudāsa ».

542-577 : Gandharvadattā explique : elle est fille de Bharad-

vāja et de Suprabhā, fille du roi des Gandharvas, qu'Indra, effrayé des austérités du saint, avait envoyée pour le séduire. Suprabhā, loin d'y réussir, fut subjuguée par le saint, mais celui-ci, content de sa soumission, lui accorda l'enfant qu'elle désirait de lui en témoignage de satisfaction. Gandharvadattā a été élevée dans la ville des Gandharvas; elle est habile en tous les arts, surtout en musique. Bharadvāja donne à Sānudāsa un luth merveilleux et les instructions suivantes : Gandharvadattā ne doit épouser qu'un futur roi des Vidyādharas. Qu'à Campā ait lieu tous les six mois un concours de musique; Gandharvadattā y chantera la *nārāyaṇastuti;* celui qui connaîtra ce chant sera son époux.

578-614 : On part; Sānudāsa s'endort. Au réveil, il se voit dans une litière d'or, environné d'un luxe inouï; Bharadvāja a obtenu toutes ces richesses par la force de son ascétisme. Soudain on se trouve près de Campā. Dhruvaka et les anciens amis de Sānudāsa se présentent, honteux. Toute la population s'assemble pour voir cette rentrée merveilleuse au pays; le roi lui-même veut saluer Sānudāsa. Il comble tout le monde de présents et arrive à la maison paternelle qu'il a donné l'ordre de racheter aussitôt.

*8e lecture.*

615-703 : Un spectacle étrange l'y attend : sa première femme qui pleure; Gaṅgadattā qui essuie ses larmes; Samudradinnā aussi qui fait son entrée. Sānudāsa n'en peut croire ses yeux; mais s'il est content d'une part, il est choqué de l'autre; que fait ici Gaṅgadattā? Mitravatī intervient. Elle raconte : le roi savait tout par ses espions. La nuit même où Sānudāsa a couché dans la cabane de sa mère, le roi enjoignait à Gaṅgadattā de rendre tout ce qu'elle avait extorqué. Cet argent fut confié à un fideicommissaire et Gaṅgadattā vint vivre avec Mitravatī, espérant dans le retour de Sānudāsa. Il aurait tort de la repousser aujourd'hui; sa conduite a été bonne; il doit l'admettre au nombre de ses femmes. — Bon, dit-il, mais comment Samudradinnā est-elle ici? — Le roi a connu ses aventures jusqu'à son arrivée à Tāmraliptī, grâce au chef de caravane Siddhārthaka; la suite, jusqu'à l'incendie des balles de coton et au second séjour à Tāmraliptī, a été rapportée par une lettre de

Gaṅgadattā. On ne savait plus rien de Sānudāsa depuis son départ avec Ācera. — Un jour est arrivée Samudradinnā, conduite par ses frères. Ceux-ci, après avoir accompagné leurs parents dans le pays des Yavanas, étaient retournés pour visiter les côtes, dans l'espoir de retrouver leur sœur. Ils sont arrivés à point pour repêcher Samudradinnā, qui se noyait. Elle a raconté son mariage, et ses frères l'ont conduite à Campā, chez sa belle-mère. — Tout est expliqué ; Sānudāsa, depuis, a vécu dans la vertu, remplissant ses devoirs de chef de guilde.

VI. AJINĀVATĪLĀBHA (S. XIX-XX).

**19.** *Nalinikākhyāna* (K. S. S., B. K. M., *néant.*)

1-21 : Naravāhanadatta vit à Campā avec Gandharvadattā. Un jour se présente le magicien Vikacika, que Gandharvadattā comble de prévenances. Naravāhanadatta est jaloux. Sa femme se justifie : ce Vikacika est le frère d'un roi des Vidyādharas, Gaurīmuṇḍa; il est occupé à accomplir une observance démoniaque (*bhūtavrata*); s'il réussit, c'est le plus dangereux des ennemis. Mais pendant qu'il est occupé à remplir le *gaurīvrata,* Gaurī concède à la femme qui l'honore, le choix d'un vœu. Gandharvadattā a satisfait Gaurī et par là s'est procuré le moyen de réduire à néant les maléfices de Vikacika.

22-61 : Sānudāsa prie Naravāhanadatta d'assister à la yātrā de l'étang des crocodiles. Sur le chemin, un village de mātaṅgas. Naravāhanadatta s'éprend d'une mātaṅgī. Il déjoue la surveillance de son beau-père pour retrouver l'objet de son nouvel amour; mais il ne peut échapper à celle de Gandharvadattā. Le lendemain sa femme le gourmande : Je ne veux pas être une Nalinikā. Que veux-tu dire? — Elle raconte.

*Récit de Gandharvadattā.*

62-74 : Manohara, fils de Vasanta, roi de Kānanadvīpa, est, avec les ministres Bakula et Açoka, grand amateur de parfums. Un étranger, Sumaṅgala, qui possède à fond les gandhaçāstras, se fait bien venir de lui, et entre à son service.

75-111 : Manohara devient amoureux d'une peinture, représentant une yakṣī. Le portrait se transforme en une yakṣī vivante. C'est Sukumārikā, qu'une malédiction de Kuvera

avait condamnée jusqu'alors à ne plus exister qu'en peinture. Elle invite Manohara à la rejoindre sur le mont Çrīkuñja, demeure des Yakṣas, et s'envole. Mais qui connaît le Çrīkuñja? Un marchand rapporte qu'éloigné de sa route ordinaire par une tempête, il a longé ce mont cornu, dont les pointes sont de diamant. Grâce à ses indications, Manohara dresse une carte marine; il équipe un vaisseau, s'embarque avec ses amis, trouve le Çrīkuñja.

112-153 : Il gravit la montagne; au sommet s'élève la ville des Yakṣas; il y passe cinq jours avec Sukumārikā. Mais un homme n'a pas le droit de rester là plus longtemps. Sukumārikā le renvoie à Kānanadvīpa, promettant qu'elle l'y rejoindra; elle tient parole : pendant un an, elle vient tous les soirs pour repartir tous les matins. Puis elle annonce qu'elle se doit un an entier à Kuvera et disparaît.

154-199 : Manohara trouve que la séparation sera bien longue. Sumangala l'engage à retourner à la ville des Yakṣas. On s'embarque. Naufrage. Manohara gagne une côte à la nage. Il est dévalisé par des brigands, puis sauvé par des cavaliers qui l'emmènent dans leur ville. Manohara est tout surpris d'y trouver Sumangala. Celui-ci explique l'aventure : La ville est Nāgapura, capitale du roi Puraṃdara, père d'une fille, Nalinikā. Celle-ci a refusé tous les prétendants ; Puraṃdara a chargé Sumangala de parcourir le monde pour découvrir un époux digne d'elle. A Kānanadvīpa, Sumangala a jeté son dévolu sur Manohara, s'est fait bien venir de lui grâce à ses talents ; il espérait l'enlever un jour et l'emmener à Nāgapura. Mais l'amour de Sukumārikā a fait échouer ses desseins pendant longtemps. Enfin il a réussi ; le naufrage était concerté; le navire devait se perdre, mais dans un lieu d'où il était facile d'échapper — Manohara épouse Nalinikā. La jeune femme surveille son mari ; mais une nuit qu'elle a l'imprudence de le laisser seul, Sukumārikā survient, l'enlève ; elle ne l'a jamais rendu.

200-204 : Voilà pourquoi je le surveille, conclut Gandharvadattā ; je soupçonne cette mātaṅgī de ne pas être une vraie caṇḍālī.

## 20. *Ajināvatīlābha.*

*1re lecture* (K. S. S., B. K. M., *néant.*)

1-34 : Naravāhanadatta vit avec Gandharvadattā, semblant avoir tout oublié. Un jour Vīṇādattaka l'informe qu'il a rencontré dans la rue une vieille que les passants soupçonnent d'être une déesse; elle l'a abordé et lui a dit : j'ai donné ma fille Ajināvatī à ton maître. — Naravāhanadatta en rit; il envoie dire à la vieille qu'avant de conclure pareil mariage il a bien des personnes à consulter. — Quel besoin, réplique-t-elle, de consulter Udayana, Vāsavadattā, Rumaṇvat etc. ? Est-ce ainsi que se conduit un homme d'honneur? — Comment sait-elle mon nom, pense-t-il ? — Gandharvadattā épouvantée est prise de fièvre. Son mari lui fait passer la nuit sur la terrasse ; elle finit par s'endormir. Un revenant apparaît. Que faire ? Le frapper? Mais Gandharvadattā s'éveillera au bruit. Naravāhanadatta se tait. Le revenant le prend sur son épaule et l'emporte; personne ne le voit passer.

35-92 : On entend d'étranges choses la nuit, dans les rues de Campā. Naravāhanadatta, qui a profité des leçons de Gomukha, interprète en lui-même tous les bruits. Hors de l'enceinte, le cadavre d'un enfant, celui d'un homme, une femme pendue, fournissent encore matière à ses ingénieuses déductions. On arrive au lieu de crémation.

*2e lecture.*

93-121 : La vieille y est occupée à une cérémonie magique. Elle ordonne au revenant de déposer son fardeau et de disparaître. Elle s'appelle Dhanavatī; parmi les Vidyādharas, son mari, Mahāsiṃha, est roi des Mātaṅgas; son fils Caṇḍasiṃha a une fille, Ajināvatī. Celle-ci a vu Naravāhanadatta sur le chemin de la yātrā, s'est éprise de lui. Pour assurer le bonheur de sa petite-fille, Dhanavatī a fait enlever par un reve-

K. S. S., 14, II (CVI), 33-43; B. K. M., 13, 80-83 : Dhanavatī, femme de Siṃha, mère de Caṇḍasiṃha et d'Ajināvatī, reconnaît le héros grâce à sa science magique.

nant à son service l'époux désiré. De gré ou de force il épousera Ajināvatī. Elle ordonne à la jeune fille de paraître et joint leurs mains.

122-131 : D'ailleurs ce mariage est avantageux. Le vidyādhara Gaurīmuṇḍa, frère d'Aṅgāraka (cf. *sarga* 9, 77-108), cherche à tuer Naravāhanadatta depuis qu'il a rendu la vie à Amṛtagati. L'alliance de Caṇḍasiṃha lui vaudra d'utiles appuis.

[*Gaurīmuṇḍa ennemi de Naravāhanadatta; Caṇḍasiṃha allié*]. Mention du danger que court Naravāhanadatta.

132-166 : Un char volant descend du ciel; Naravāhanadatta y prend place. On arrive à la ville de Caṇḍasiṃha. Après un certain délai, un jour favorable pour le mariage arrive enfin et Naravāhanadatta épouse Ajināvatī.

Dhanavatī l'enlève, lui fait épouser Ajināvatī; le délai d'attente est mentionné; le mariage n'a lieu que plus tard (K. S. S., 14, III (CVII), 31-35; B. K. M., 13, 150-154). En attendant, Dhanavatī transporte le héros à Çrāvastī (à Avantī B. K. M.).

*3ᵉ lecture* (K. S. S., B. K. M., *néant*.)

167-204 : Ajināvatī est triste. Le vidyādhara Vikacika l'avait autrefois demandée en mariage; son père a répondu qu'elle était trop jeune. Vikacika a répandu le bruit qu'il était fiancé avec Ajināvatī. Aujourd'hui il intente un procès à Caṇḍasiṃha. Il faut que Naravāhanadatta et Ajināvatī se rendent à Saptaparṇa, où siège le tribunal présidé par Vāyumukta (même fonction remplie par Vāyupatha K. S. S., CVI, 164). Pendant qu'Ajināvatī rend visite à ses parents et à ses amis, Naravāhanadatta se promène dans les jardins de la ville, tresse des parures de fleurs et de feuilles. Ajināvatī vient le rejoindre; le procès n'a pas eu même à être plaidé. Vāyumukta a débouté Vikacika; celui-ci s'est retiré en proférant des menaces.

205-226 : Naravāhanadatta pare Ajināvatī avec ses guirlandes fleuries. Scène de jalousie : il est trop expert en cet art; on voit bien qu'elle n'est pas la première qu'il ait ainsi parée, etc.!

Le héros commence à trouver sa chaîne lourde ; il regrette son indépendance, s'irrite de la sujétion où le tiennent sa femme et ses beaux-parents. Néanmoins il fait bon visage et se rend avec Ajināvatī à un tīrtha. Vikacika apparaît, l'injurie et enlève Ajināvatī.

227-260 : Il voit Caṇḍasiṃha, à la tête d'une armée de vidyādharas, passer, à la poursuite du ravisseur, et il se trouve seul ; égaré dans les bois ; il marche jusqu'à épuisement de forces. Enfin il entend des cris : un berger rassemble ses vaches ; il le rejoint ; le berger lui donne l'hospitalité dans sa cabane.

*4e lecture* (K. S. S., B. K. M., *néant*.)

261-292 : Le berger lui indique le chemin d'un village. Un homme, à l'entrée, s'écrie : voilà le frère du jeune seigneur ! — Qu'est-ce à dire? — Un jeune homme s'est présenté un jour, disant qu'il cherchait son frère, originaire comme lui d'Avantī ; depuis cette époque il demeure au village, étonnant les habitants par son ingéniosité — C'est bien mon frère, s'écrie Naravāhanadatta — Son pressentiment ne l'a pas trompé : il tombe dans les bras de Gomukha.

*Récit de Gomukha.*

293-356 : Gomukha explique ce qui s'est passé à Kauçāmbī depuis l'enlèvement de son maître par Mānasavega. Udayana, malgré les assurances du devin Ādityaçarman, était très inquiet. Un jour on vit revenir Vegavatī qui courut s'enfermer chez elle. Elle était accompagnée d'Amṛtagati. Celui-ci expliqua brièvement à Udayana la disparition de son fils, ajouta que Mānasavega avait été vaincu par Vegavatī et que Naravāhanadatta était en sûreté à Campā. Gomukha devina qu'Amṛtagati cachait une partie de la vérité et obtint de lui un supplément d'informations. Le vidyādhara a expliqué en détail comment, appelé par son ancien sauveur, il l'a tiré du puits, et, sur sa demande, a rejoint Vegavatī qui, d'ailleurs, n'avait pas besoin de son concours. Sa science magique lui a fait découvrir que Naravāhanadatta était à Campā ; ils s'y sont rendus. Vegavatī, sous la forme d'un homme, a pénétré chez Vīṇādattaka. Elle a surpris les conversations de Naravāhanadatta avec son hôte et même ses apartés : « Vegavatī, disait-il, m'a fait oublier Madanamañjukā ; une

troisième me consolera de la seconde! » Vegavatī a voulu mourir. Amṛtagati a épuisé en vain toute sa philosophie pour l'en détourner; alors il lui a déclaré qu'il mourrait avec elle: la femme de son ami est confiée à sa garde; il ne doit pas séparer sa cause de la sienne; ce serait un péché.

357-411 : Exemple — Un rat avait son trou sur la rive de la Bhāgīrathī, possédait femme et enfants. En son absence, un ami, venu de la ville, rend une visite. Le fleuve déborde; la femme supplie en vain l'ami de sauver sa progéniture; il se dérobe au devoir, gagne seul l'autre rive. Le père de famille, à travers mille dangers, vient chercher les siens, les trouve noyés. L'ami égoïste, quand l'inondation est finie, essaye de se disculper: la femme de son ami n'a pas voulu fuir, dit-il. — Il devait mourir avec elle; de toutes façons il est déshonoré. — Donc Amṛtagati, soucieux de son honneur, mourra avec Vegavatī — Elle s'est décidée à vivre.

412-438 : Amṛtagati, après ce rapport, a quitté Kauçāmbī. Udayana a organisé une caravane sous la conduite de Hariçikha : cinq cents éléphants, cinq mille chevaux, vingt mille piétons sont partis pour chercher Naravāhanadatta à Campā. Une armée barbare leur a livré bataille. Le cheval de Gomukha, affolé par les blessures, l'a emporté loin du champ de carnage, a galopé tant de lieues qu'il est tombé mort. Alors Gomukha, seul dans une contrée perdue, est monté sur un arbre, a vu ce village, s'y est réfugié sous un faux nom, y est resté dans l'attente des événements. La renommée lui a appris que l'armée de Hariçikha avait triomphé des barbares.

### VII. PRIYADARÇANĀLĀBHA (S. XXI-XXVII)

### 21. *Daivākhyāna* (K. S. S., B. K. M., *néant.*)

(*Cette histoire et la suivante* (*sur le puruṣakāra*) *n'ont aucun rapport avec les récits des deux brâhmanes dans le livre de Madirāvatī du* K. S. S. *et de la* B. K. M.).

1-29 : Après un mois de repos, Gomukha demande à partir : les deux amis pourraient gagner Bénarès, où affluent tant de voyageurs; ils y auraient des nouvelles des leurs. Gomukha abrège la route par ses plaisanteries et ses récits. Aux portes de la ville, ils se reposent sous un hangar. Gomukha se fait

confier par son maître tous ses bijoux — il y a tant de voleurs! — et va aux informations; Naravāhanadatta l'attend.

30-55 : Un ascète mendiant et un brahmacārin viennent se reposer sous le hangar. Le premier, se dit Naravāhanadatta, est un hérétique, le second un voleur; méfions-nous! Cependant il écoute leur conversation. Le mendiant est revenu de toutes les philosophies : *çruti* et *smṛti* ne sont que vains bavardages. — L'autre s'indigne. — Vois cet homme, dit le mendiant, désignant Naravāhanadatta; si l'on en croit les livres saints, il porte les signes physiques du cakravartin. Qu'est-il cependant? Un vagabond en guenilles. — Mais, réplique le brahmacārin, les signes physiques sont sur l'individu la marque de la prédestination (*daiva* ou *pūrvakarman*); elle n'est pas efficace nécessairement et par elle-même; elle n'est rendue telle que par l'action volontaire (*puruṣakāra*); sinon c'est comme un arc qu'on ne banderait pas, une graine qu'on ne sèmerait pas. Si ce vagabond n'est pas devenu cakravartin, bien que prédestiné à l'être, il faut en conclure seulement qu'il est dénué de volonté et non que les livres saints sont mensongers. — Baste, réplique le mendiant, la prédestination doit réduire à néant tout effort humain. Écoute cette histoire.

56-109 : Au village de Brahmasthalaka, sur le bord de l'Indus, près de la mer, le brahmacārin Dṛḍhodyama, nourri chez un certain Tamobhedaka, se fait l'élève de l'ascète Bhinnatamas, de la secte des Pāñcarātrikas. Un jour, Bhinnatamas annonce à son disciple qu'il s'en va à Bénarès vivre dans la loi du Buddha; pour toi, ajoute-t-il, marie-toi et deviens chef de famille; je te laisse tout ce que je possède. Dṛḍhodyama, avant de prendre aucune décision, veut solliciter le conseil de Tamobhedaka. Sa visite à son père nourricier se prolonge à l'excès; Bhinnatamas vient s'informer. Dṛḍhodyama n'a pas pu encore être reçu, car la femme de Tamobhedaka est en mal d'enfant. Bhinnatamas prédit à Dṛḍhodyama que cet enfant sera une fille, qu'il l'épousera et que cette épouse sera coupable. — Non, dit l'autre, tandis que son maître part pour Bénarès. — Des cris de femmes, comme « de chats attrapés par des chiens », font deviner à Dṛḍhodyama qu'une fille est née. Il s'enfuit, erre douze ans par le monde, se fixe enfin sur les bords du Gange, auprès d'une vieille brāhmaṇī, comme précepteur de ses deux petits-fils.

110-172 : Ses élèves ont une sœur, laide et contrefaite, Tamālikā. On la lui fait épouser. Il croit avoir vaincu la destinée. Erreur : un concours inouï de circonstances fait que Tamālikā est précisément la fille de Tamobhedaka. Dṛḍhodyama s'enfuit : au moins ne verra-t-il pas sa femme adultère ! Il erre encore douze ans ; le voilà vieux ; il se décide à aller finir ses jours à Bénarès. Il y trouve un « mahāpāçupata » avec une femme, ivres tous deux. La femme tombe à ses pieds : c'est Tamālikā ! La misère l'a réduite à devenir la compagne de ce triste vagabond. Elle s'attache aux pas de Dṛḍhodyama. Le destin, moins sévère, lui fait trouver une autre femme, honorable et riche, qu'il épouse. Néanmoins Tamālikā ne le quitte pas; il la subit jusqu'à la fin de ses jours.

## 22. *Puruṣakārakathā.*

### *1re lecture.*

Le brahmacārin conte à son tour :

1-46 : Deux marchands : Sāgaradatta, d'Ujjayanī ; Buddhavarman, de Rājagṛha. Un voyage les rapproche ; ils fiancent leurs enfants à naître. Pendant leur absence ceux-ci sont nés : à Sāgaradatta une charmante fille, Kundamālikā ; à Buddhavarman un nain borgne et difforme, Kurubhaka. Comme la dot de Kundamālikā promet d'être belle, Buddhavarman cache à Sāgaradatta la difformité de son fils.

47-101 : Huit ans après, Sāgaradatta envoie des messagers examiner son futur gendre ; Buddhavarman le cache et répond qu'il fait ses études à Tāmraliptī. Quatre ou cinq ans plus tard, nouvelle députation de Sāgaradatta. Cette fois, plus de prétexte pour cacher le jeune homme. La femme de Buddhavarman imagine un expédient : emprunter le fils d'un brâhmane voisin, Yajñagupta, beau et instruit. Il est ainsi fait. Les envoyés de Sāgaradatta se retirent charmés. Yajñagupta convient avec Buddhavarman qu'il jouera le rôle du fiancé — on lui abandonnera la dot pour salaire — et cédera ensuite sa femme à Kurubhaka. Les deux jeunes gens, avec un grand équipage, sont envoyés à Ujjayanī.

102-133 : Yajñagupta encaisse la dot; puis à peine la cérémonie du mariage achevée, déclare souffrir de violentes

coliques. La prétendue maladie se prolonge; Kundamālikā et Kurubhaka sont garde-malade. Celui-ci fait sa cour, sans succès. Yajñagupta, voyant Kurubhaka trop disgracié pour parvenir à ses fins, demande à partir : l'air du pays le guérira, dit-il. On cède à son désir.

*2e lecture.*

134-163 : A mesure qu'on approche de Rājagṛha, le malade se trouve mieux ; aux portes de la ville, sans être vu, il change ses habits fastueux pour son ancienne défroque et s'esquive ; Kurubhaka s'affuble des vêtements du marié et se présente ainsi accoutré devant sa femme stupéfiée. Cependant on arrive en ville; la population s'indigne de voir un couple si mal assorti. Buddhavarman s'applaudit du succès de sa ruse et Kundamālikā finirait par se résigner, si Yajñagupta ne réapparaissait : Kurubhaka, dit-il, est l'époux que le destin t'assigne — et il s'enfuit. La jeune femme, révoltée, court après lui, mais il s'est perdu dans la foule.

164-183 : Comment échapper aux poursuites? se dit-elle! Elle avise un kāpālika ivre-mort dans une rue, lui vole ses guenilles et, sous cet accoutrement, sort de la ville. Dans un faubourg, elle cause avec une vieille brāhmaṇī, comprend que l'opinion publique lui est favorable; elle se dévoile : la vieille lui donne asile. Cependant Buddhavarman la fait chercher par la police.

184-228 : Le lendemain, de nouveau déguisée en mendiant, grimée et méconnaissable, elle se rend à la ville, se fait indiquer la demeure de Yajñagupta. Il s'occupe à étudier les lois de Manu (*mānavī dharmasaṃhitā*) : quelle dérision, après le péché qu'il a commis! Elle le sermonne, pour qu'il répare ses torts envers celle qu'il a dupée. Peine perdue. Tous les jours, nouvelles objurgations et nouveau refus. Alors elle le prend par la cupidité. Ses bijoux vendus, elle en enferme le prix dans un pot, enfouit le pot à la lisière d'un bois, puis révèle la cachette à Yajñagupta, prétendant l'avoir découverte grâce à sa connaissance du Mahākālamata. Elle va partir, dit-elle, étant tenue de faire un pèlerinage à Bénarès.

229-239 : Le père de Yajñagupta dit à son fils : les Vedas ne rapportent rien; étudie plutôt ce Mahākālamata. Il s'attache donc aux pas du faux mendiant et le suit à Bénarès.

*3e lecture.*

240-273 : Après quatre mois de séjour, ils vont dans le Naimiṣa, puis à Gaṅgādvāra, de là, à Mahālaya. Enfin le prétendu kāpālika veut se rendre à Ujjayanī : à l'occasion d'une yātrā, il s'y fait un grand concours de kāpālikas. Belle occasion d'orgies et de rixes! S'il pouvait y trouver la mort, se dit Yajñagupta, il me lèguerait le Mahākālamata. Il l'accompagne donc, quoique la ville soit dangereuse pour lui, en raison du ressentiment certain des parents de Kundamālikā. Il s'arrête au tīrtha de Bhadravaṭa, pendant que son ami va rejoindre les kāpālikas, au bord de la Siprā. Là, Kundamālikā se déshabille, apparaît sans voile; la foule l'entoure, lui fait cortège.

274-312 : Ainsi escortée, elle se dirige vers la maison paternelle. A ses parents stupéfaits elle explique sa conduite. Ses frères vont au tīrtha, y cueillent Yajñagupta terrifié, l'entraînent à la maison. Plus moqué encore que menacé, il demande pardon de sa faute : son père la lui avait commandée! On l'absout, à la condition qu'il restera à Ujjayanī avec Kundamālikā, et sera bon mari.

Et voilà comment une femme a soulevé « la montagne de la destinée ».

## 23. *Nandopanandakathā.*

(*Pas de rapport avec l'histoire de Ghaṇṭa et Nighaṇṭa* (K. S. S., 18, II (CXXI), 229 sq.) = *Sunda et Upasunda* (K. S. S., 3, I (XV), 135 sq.; B. K. M., 3, 62 sq.).

1-7 : Les causeurs partis, Naravāhanadatta voit arriver Gomukha en voiture avec un riche personnage, Punarvasu; Gomukha le lui présente comme leur hôte. — Où as-tu pris ce nouvel ami? demande-t-il, le soir.

8-79 : *Récit de Gomukha :*

Il s'est rendu à la porte du palais royal, s'est fait remarquer par un grand personnage, se donnant à lui comme un jeune brâhmane venu d'Avantī avec son frère pour étudier. L'autre l'emmène gracieusement chez lui. On entend un grand bruit de voix. Qu'est-ce? — Cela vient de la maison de jeu. Le riche marchand Punarvasu est cause de ce vacarme : quand il gagne, il donne l'argent aux pauvres — concert de bénédictions;

quand il perd — concert de gémissements et de prières. — Gomukha, curieux, se rend à la maison de jeu; il sert d'arbitre entre deux partenaires qui se disputent, puis joue lui-même les bijoux de son maître et gagne cent mille pièces. Le perdant les paie, grâce à Punarvasu. Ensuite Punarvasu emmène son nouvel ami, lui offre l'hospitalité, fait avec lui assaut de politesses; enfin il a voulu aller lui-même chercher le frère de son hôte.

80-98 : Naravāhanadatta est blessé de vivre aux frais de ce marchand. Puisque Gomukha a de l'argent maintenant, il faut payer la nourriture. Il prie donc Punarvasu de lui procurer un cuisinier. Le marchand en présente deux qui se jettent à plat ventre devant Naravāhanadatta. Le premier repas qu'ils confectionnent est digne des dieux; leur nouveau maître, pour se les attacher, leur fait remettre par Gomukha dix mille pièces d'or.

99-124 : L'un d'eux refuse : notre maître est dans le malheur, dit-il. — Comment? reprend l'autre ; il possède des millions de chars célestes — et il prend l'argent. Gomukha, intrigué, les questionne. Ils s'appellent Nanda et Upananda, fils de Devavat, cuisinier et médecin de Brahmadatta, si habile que le roi lui a concédé le 10[e] des revenus du royaume. Il a rendu ses fils experts dans tous les arts, pour qu'ils se poussent auprès des grands. Ils connaissent les signes qui annoncent la fortune; leur nouveau maître est prédestiné à devenir vidyādhara et cakravartin; on peut les en croire. C'est pourquoi ils l'ont adoré à plat ventre!

## 24

1-37 : Un jour, Naravāhanadatta voit passer une çramaṇī escortée de disciples. C'est Ṛṣidattā, amie de la fille du roi. Elle a embrassé la foi des jaïnas. Punarvasu essaie de procurer à ses hôtes le plaisir de son entretien. Comme il n'y réussit pas, Gomukha propose qu'on aille au temple où se réunit la secte. Il s'y rendent tous. Gomukha, toujours à l'aise partout, entonne un hymne au Jina et à son Eglise, embrasse les pieds de Ṛṣidattā; les voilà bien venus. Upananda demande qu'on régale les visiteurs d'une séance de musique. On va quérir deux confrères, qui sont, dit-on, d'une habileté con-

sommée, Gaṅgarakṣita et le chef de la guilde des marchands, Priyadarçana. Naravāhanadatta est troublé par la beauté de ce dernier; il perd la tête et le salue au féminin. Cette bévue jette un froid.

38-73 : La vīṇā passe de main en main, jusqu'à Gomukha; chacun se fait applaudir. — A ton tour maintenant, dit Gomukha à son maître. — Moi, gronde Naravāhanadatta, jouer pour ces gredins, ces va-tout-nus ! — Tu ne faisais pas tant de façons à Campā, réplique Gomukha. D'ailleurs nous laisseras-tu battre par ce marchand, Priyadarçana, qui a mieux joué que moi? — Naravāhanadatta s'exécute. A lui les honneurs de la séance! Gaṅgarakṣita et Priyadarçana lui demandent de devenir ses élèves. Cela lui donnera de l'influence à Bénarès, car Priyadarçana, chef des marchands, tient une grande partie de la population sous sa dépendance.

## 25. *Gomukhavivāhākhyāna.*

1-14 : Gomukha fait des absences; il prétexte qu'il a aperçu dans la rue un serviteur de Hariçikha, qu'il l'a perdu ensuite de vue et qu'il faut le rechercher. Huit jours après, il rentre ivre. Son maître s'indigne. — Mon ivresse est simulée, répond Gomukha; je voulais, pour dire quelque chose de blâmable, m'assurer le bénéfice de l'irresponsabilité. — Qu'est-ce donc?

### *Récit de Gomukha.*

15-33 : Il est devenu amoureux de Ṛṣidattā, est allé la voir. Elle l'a questionné sur ses voyages : tu connais Kauçāmbī; as-tu vu Gomukha? — Oui, dit-il, c'est mon plus intime ami, un autre moi-même. — Qu'il est beau! reprend Ṛṣidattā, et elle se met à pleurer.

34-63 : Ṛṣidattā se trouve être la fille de Mahadinna, marchand de Rājagṛha, frère de Mahadinnā, mère de Gomukha. A sa naissance, on la fiança avec Gomukha. Mais la ruine de Mahadinna, qui dut envoyer sa fille chez sa sœur Sumanas, à Bénarès, interrompit toute relation. Enfant, Ṛṣidattā faillit mourir d'une fièvre. La çramaṇī Çrutadharā la guérit; elle ne put jamais quitter cette femme, car loin d'elle la fièvre la terrassait aussitôt. Çrutadharā l'éleva dans la loi du Jina et, à sa mort, lui laissa le gouvernement de la communauté. En

dépit de l'état religieux, elle rêvait toujours de Gomukha : un jour elle a appris que pendant un voyage à Campā, il a été massacré par les Pulindas. Voilà les souvenirs qui la font pleurer.

64-96 : Gomukha a vite fait d'exploiter cet attendrissement. Il offre de l'argent à l'Église, puis se dit malade, parce qu'il a jeûné. On le transporte chez Ṛṣidattā. Elle le soigne, s'éprend de lui, renonce à ses vœux, l'épouse par devant Sumanas et Priyadarçana.

97-109 : Naravāhanadatta va voir l'épouse de son ami et la félicite, non sans ironie à l'égard de l'Église !

## 26. *Priyadarçanāstanadarçana.*

1-21 : Naravāhanadatta rencontre Priyadarçana sur le chemin du marché ; la tunique du marchand s'entrouvre, laisse entrevoir un sein de femme. Naravāhanadatta, hors de lui, ordonne à Gomukha de mander Priyadarçana ; il veut l'épouser. — Tu es fou ; comment l'opinion publique prendrait-elle la chose ? tout le monde connaît le chef des marchands pour un homme ! — Toute la ville connaissait bien Ṛṣidattā pour une nonne ! — Ils se disputent.

22-40 : Gomukha conte l'histoire du brâhmane Satyakañcika, qui vit une pierre traverser le Gange, le dit à ses disciples, mais le nia devant le roi pour ne pas effaroucher le public, tant il faut éviter de choquer le sentiment populaire !

41-51 : Gomukha, persuadé que son maître est fou, convoque des médecins. Ils diagnostiquent un cas de folie pour cause de privation d'un objet désiré. Gomukha se décide à faire dîner Priyadarçana avec son maître.

## 27. *Priyadarçanāvivāha.*

### *1re lecture.*

1-23 : L'attitude de Naravāhanadatta auprès de Priyadarçana fait scandale. Gomukha emmène vivement le jeune marchand. Naravāhanadatta, furieux, chasse Gomukha. Le lendemain, deux dignitaires de la cour viennent chercher le héros et le conduisent devant le roi Brahmadatta.

24-57 : Sur l'ordre du roi, le commandant en chef fait une communication au « jeune brâhmane » (Naravāhanadatta) :

Kāliya, chef de la guilde des marchands, ami du roi, est mort il y a bien des années, laissant sa femme enceinte ; elle a accouché d'un fils, Priyadarçana, qui, devenu jeune homme, a hérité de la charge paternelle. Or, Kāliya est revenu, il n'y a qu'un instant. Il a raconté que ses vertus lui avaient valu le ciel, mais que sa femme, par un péché, l'a précipité sur la terre : elle a menti quand elle a dit qu'elle avait un fils ; c'était une fille. En expiation de ce crime — car les maris payent pour leurs femmes coupables — il s'est incarné de nouveau, avec le privilège de se rappeler son existence antérieure. Il demande aujourd'hui qu'on reconnaisse le sexe de sa fille et qu'on la marie. Brahmadatta a flairé une imposture ; mais le nouveau Kāliya a répondu si victorieusement à toutes ses questions sur leurs relations d'autrefois qu'il s'est rendu à l'évidence ; après quoi, Kāliya s'est retiré. La jeune fille a été mandée ; les reines lui ont proposé divers époux ; elle a choisi le jeune brâhmane qui demeure chez Punarvasu.

Naravāhanadatta déclare qu'il accepte. Brahmadatta l'établit dans la dignité de chef de guilde et dans tous les biens de Kāliya.

*2e lecture.*

58-68 : Naravāhanadatta triomphe ; maintenant qu'il a Priyadarçanā, il peut pardonner à Gomukha. Il le fait chercher. Gomukha arrive, fort content de lui : pour réussir dans la vie, il faut un bon *karman* et en outre de l'habileté. Il se flatte d'avoir l'un et l'autre.

*Récit de Gomukha.*

69-117 : Chassé par son maître, il s'est retiré chez Ṛṣidattā et lui a conté toutes leurs aventures. Ṛṣidattā, à son tour, lui a fait des confidences.

Sa tante Sumanas était la femme de Kāliya ; elle en eut une fille posthume. La fortune lui échappait. Elle a eu recours aux bons offices de la vidyādharī Priyadarçanā qui lui voulait du bien. Celle-ci a prédit que l'enfant épouserait un futur cakravartin. En attendant, elle lui a attaché au cou une plante magique qui la fait prendre par tout le monde pour un garçon : seul, le cakravartin doit voir en elle une fille. L'enfant grandit,

devient chef de guilde, sous le nom de Priyadarçana. Le jour de la séance de musique au temple, quand Naravāhanadatta a salué Priyadarçana au féminin, Ṛṣidattā a reconnu en lui le cakravartin et elle en a conclu que son ami était Gomukha. Tout le reste de sa conduite s'explique aisément. Maintenant, c'est l'affaire de Gomukha d'unir son maître avec Priyadarçanā.

Gomukha ne se pardonne pas d'avoir manqué de flair ; il songe à se suicider ; une voix lui dit de n'en rien faire. A ce moment, il voit un homme portant sur l'épaule un jeune homme difforme : je ne puis plus le nourrir, dit l'homme, je vais le tordre le cou. — Vends-moi plutôt aux gens magnanimes. — Gomukha achète l'infirme, se fait raconter par Ṛṣidattā tout ce qu'elle sait des relations de Kāliya avec le roi, apprend au jeune homme à jouer le rôle de Kāliya et l'envoie chez Brahmadatta. Le reste va de soi. — Naravāhanadatta ne peut assez se féliciter de posséder un ami aussi ingénieux.

### VIII. BHAGĪRATHAYAÇOLĀBHA (S. xxviii...)

[K. S. S. 14, ii (cvi), 44-49 ; B. K. M. 13, 84-86]

**28.** (K. S. S., B. K. M., *néant*).

1-40 : Naravāhanadatta est tout à son nouvel amour. Bien embarrassé pour remplir sa charge de chef de guilde, il réunit les marchands, remet devant eux tous ses pouvoirs à Gomukha et se délivre de tout souci.

Un jour, une bande de jeunes filles fait irruption chez lui. L'une d'elles, Kumudikā, lui explique que Bhagīrathayaças, fille de Brahmadatta, à l'occasion d'une observance rituelle, distribue des présents aux brâhmanes. Elle lui remet les cadeaux qui lui sont destinés, offre des parures à Priyadarçanā. Naravāhanadatta se déclare intrigué, Gomukha inquiet. Le lendemain, Kumudikā revient : sa maîtresse l'a blâmée parce qu'elle a appelé le jeune homme *yaçobhāgin* au lieu d'*aryaputra* [1] (*ce nom est celui que la femme donne à son mari*) ; elle s'excuse. Tout cela paraît de plus en plus louche.

41-85 : Sur l'invitation transmise par Kumudikā, Priyadar-

1. *Sic* mss., dans tous les passages où ce mot se rencontre.

çanā se rend au palais royal. Le soir, elle revient chargée de bijoux, portant sous ses vêtements une ceinture trop large, rétrécie par un nœud mal attaché avec des fibres de lotus. La ceinture tombe. Qu'est-ce-la? demande Naravāhanadatta. Priyadarçanā raconte : Bhagīrathayaças l'a fait causer sur son mari : comment Nanda et Upananda, qui jouissent du 10e des revenus du royaume, servent-ils chez un homme sans naissance et sans fortune? Puis beaucoup de questions intimes. Enfin, elle a détaché sa propre ceinture et l'a passée à Priyadarçanā.

86-116 : Naravāhanadatta interprète tous les détails de l'entrevue. La ceinture? Message d'amour. Priyadarçanā est folle de jalousie. Quant à lui, il est déjà épris et combine des plans. — A quelques jours de là, nouvelle ambassade de Kumudikā : Bhagīrathayaças invite Priyadarçanā à un mariage de plantes; elle viendra la prendre en palanquin. — Elle veut me voir! pense Naravāhanadatta. Le lendemain, elle vient en effet, emmène Priyadarçanā, la ramène le soir. Elle a laissé voir son visage à Naravāhanadatta; par leurs regards, ils se sont révélé leur passion mutuelle.

[*Ici s'arrêtent les manuscrits N et M, les plus complets.*]

## TABLE SOMMAIRE DE CONCORDANCE

| B. K. Ç. S. | | K. S. S. | B. K. M. | |
|---|---|---|---|---|
| | | *I. Kathāmukha.* | | |
| **1,** | 1- 4. | *Néant.* | | *Néant.* |
| | 5- 10. | **16,** I (cxi), 55-56. | **18,** | 30. |
| | 11- 48. | *Néant.* | | *Néant.* |
| | 49- 91. | [57-94]. | | [30-84]. |
| **2.** | | *Néant.* | | *Néant.* |
| **3,** | 1- 80. | **16,** II (cxii), 62-204. | **18,** | 110-193. |
| | 81- 96. | 1-15. | | 94-105. |
| | 97-112. | I (cxi), 95-106. | | 85- 93. |
| | 113-126. | II (cxii), 208-214. | | 196. |

### *II. Naravāhanadattajanma.*

| | | |
|---|---|---|
| **4,** 1- 12. | **6,** I (xxvii), 2-4. | Upasaṃhāra, 1-3, 20-21. |
| 13-132. | **4,** I (xxi), 37-137. | **4,** 12- 40. |
| **5,** 1- 83. | **4,** I (xxi), 138-148 (et **3,** V (xix) 3-12). | **4,** 41- 42 (et **3,** 295-297). |
| 84-175. | **2,** I (ix), 46-90. | **2,** I, 40-66. |
| 176-279. | *Néant.* | *Néant.* |
| 280-296. | **4,** II (xxii), 9-13. | **4,** 43- 46. |
| 297-326. | **2,** V (xiii), 35-37. | **2,** II, 160-161. |
| **6,** 1- 16. | **4,** III (xxiii), 53-94; **6,** I (xxvii), 5-8. | **4,** 132-142. |
| 17- 33. | *Néant.* | *Néant.* |

### *III. Madanamañjukālābha.*

| | | |
|---|---|---|
| **7,** 1- 31. | **6,** VIII (xxxiv), 97-130; 162-173. | **7,** 537-562; 571-573. |
| 32- 82. | *Néant.* | *Néant.* |
| **8.** | *Néant* (sauf allusion **6,** VIII (xxxiv), 174.) | *Néant.* |
| **9-10.** | *Néant.* | *Néant.* |
| **11.** | *Néant* (sauf allusion **6,** VIII (xxxiv), 162.) | *Néant* (sauf allusion **7,** 571). |

### *IV. Vegavatīlābha.*

| | | |
|---|---|---|
| **12,** 1- 82. | **14,** I (cv), 3-53. | **8,** 68- 75 et **13,** 1- 28. |
| 83- 84. | *Néant.* | *Néant.* |
| **13.** | **14,** I (cv), 54-63. | **13,** 29- 39. |
| **14.** | **14,** I (cv), 64-77. | **13,** 40- 59. |
| **15,** 1- 68. | *Néant.* | *Néant.* |
| 69-108. | **14,** I (cv), 78-89. | **13,** 60- 68. |
| 109-159. | *Néant.* | *Néant.* |

*V. Gandharvadattālābha.*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **16,** | 1- 29. | *Néant.* | *Néant.* |
| | 30- 92. | **14,** II (CVI), 1-21. | **13,** 69- 73. |
| **17,** | 1- 98. | *Néant.* | *Néant.* |
| | 99-164. | **14,** II (CVI), 22-32. | **13,** 74- 79. |
| | 165-180. | *Néant.* | *Néant.* |
| **18.** | | *Néant.* | *Néant.* |

*VI. Ajināvatīlābha.*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **19.** | | *Néant.* | *Néant.* |
| **20,** | I (1-92). | *Néant.* | *Néant.* |
| | II (93-166). | **14,** II (CVI), 33-43, et III (CVII), 31-35. | **13,** 80-83 et 150-154. |
| | III-IV (167-437). | *Néant.* | *Néant.* |

*VII. Priyadarçanālābha.*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **21-27.** | | *Néant.* | *Néant.* |

*VIII. Bhagīrathayaçolābha.*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **28.** | | *Néant* (mais l'aventure de Bhagīrathayaças fait l'objet de **14,** II (CVI), 44-49). | *Néant* (mais l'aventure de Bhagīrathayaças fait l'objet de **13,** 84-86). |

# CHAPITRE III

## AUTRES VERSIONS DE LA BṚHATKATHĀ

### VERSIONS SANSKRITES

Il est possible qu'il ait existé d'autres versions sanskrites de la Bṛhatkathā. Nous avons soupçonné qu'on avait pu connaître dans le Sud une version où figurait un roi Valāha (v. p. 140). Ce n'est d'ailleurs qu'un très vague indice. Un Kathāsāra est conservé dans l'Inde du Sud (*Oppert, Lists,* I, 2780) ; je n'ai pu malheureusement jusqu'ici en obtenir communication ; mais, très probablement, il n'est, de même que le Bṛhatkathāsārasaṃgraha (v. p. 65), qu'une copie du Kathāsaritsāgara.

Je rappelle que les formes très divergentes qu'affectent dans la littérature les histoires d'Udayana et de Vāsavadattā ne prouvent rien quant à l'existence de plusieurs versions de la Bṛhatkathā (v. p. 15-16).

Un manuscrit sur lequel M. S. d'Oldenbourg a appelé l'attention [1] et qui porte le titre de Kathāprakāça se trouve dans la Bibliothèque de l'India Office, n° 4105. (Ethé's *Cat.* (Part VII), p. 1570). C'est une compilation qui est donnée comme un nītiçāstra, œuvre d'un certain Miçrajagannātha. Le Kathāprakāça contient (f. 1 v. à 84 v. du ms.) des récits empruntés aux *tar.* IX-XIII, XXIV-XXXVII du Kathāsaritsāgara. Le texte, au témoignage de M. S. d'Oldenbourg, est à peu près conforme, sauf omissions,

1. *Matériaux pour servir à l'histoire de la Bṛhatkathā* (*Zapiski,* III, 1 (1888), p. 4-7 *du tir. à part*).

à celui du Kathāsaritsāgara de Brockhaus. Le reste du manuscrit contient des extraits du Mahābhārata, du Harivaṃça et de quelques Purāṇas (Mārkaṇḍeya), des contes qui semblent un mélange de la Çukasaptati et de la Siṃhāsanadvātriṃçikā, quoique aucun de ces contes ne se retrouve dans la Çukasaptati, enfin quelques extraits de la Puruṣaparīkṣā. Le contenu de ce recueil lui assigne une date assez basse; il serait du début du XVII[e] siècle (Ethé, *l. c.*, p. 1573). Il ne constitue pas une source nouvelle d'informations sur la Bṛhatkathā et ne peut servir qu'à la critique du texte du Kathāsaritsāgara.

## LA VERSION PERSANE

Il a existé un abrégé persan de la Bṛhatkathā, qui pourrait bien avoir été en réalité un abrégé du Kathāsaritsāgara, car ce sont des Cachemiriens qui l'ont signalé, sans dire sur quel original il avait été fait. On en trouve la mention dans la suite donnée par Çrīvara à la Rājāvalī de Jonarāja, suite elle-même de la Rājataraṃgiṇī [1].

Le fonds persan de la Bibliothèque de l'*India Office* contient, n° 1987 (Ethé's *Cat.*, p. 1105) un fragment d'une traduction persane abrégée en prose, à laquelle manque le début et la fin, du Kathāsaritsāgara.

Quant à un autre manuscrit persan de l'*India Office Library* où l'on aurait pu soupçonner une version de la Bṛhatkathā, il a été d'abord examiné par M. d'Oldenbourg (*l. c.*, p. 7-8). Ce manuscrit (n° 1994, Ethé's *Cat.* p. 1109) est accompagné d'une feuille portant « Table résumée du Bharata-Kutha et des autres Puranas ». Le titre est « Kutha et Purana. » Les premières lignes (fol. 25 v., les fol. 1-24 étant perdus) commencent par : « Dans la province du Dekkan il y a une montagne appelée Mangala, d'où sort le fleuve Nerbudda; sur les bords de ce fleuve, il y a une ville nommée Ranbhā (= Rambhā) dont le roi s'appelait Singrāma-Sūra (= Saṃgrāmaçūra)... » La fin, à supposer que le texte s'achève avec le manuscrit, est « ...et Singrāma-Sūra cultiva toute la surface de la terre; on

1. Rājataraṅgiṇī (éd. de Bombay, 1896). — Tṛtīyā Rājataraṃgiṇī. I. 5. 86.

l'appelle Tchakravarta (= cakravartin) ... » M. S. d'Oldenbourg avait conclu que ce n'était une traduction persane ni du Kathāsaritsāgara ni de la Bṛhatkathāmañjarī ; mais restait possible l'hypothèse d'emprunts à la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya ou d'une imitation. La liste complète des 34 histoires contenues dans le manuscrit (Ethé's *Cat.*, p. 1110) montre qu'il ne renferme pas un récit suivi, bien que le nom de Saṃgrāmaçūra se trouve au début et à la fin. Ce roi n'est pas le héros de tous les contes; ainsi le n° 8 est l'histoire du roi Somaçarman, le n° 13 celle du roi Pratāpa Rudra ; en outre tous les contes ne se rapportent pas à des rois : le n° 31 est l'histoire de Vyāsa et de Parāçara. C'est une compilation de récits qui paraissent d'origines diverses, les uns traduits du sanskrit, les autres de l'hindi ou de l'hindoustani [1]. Il n'y faut donc pas chercher, comme les indications de M. d'Oldenbourg auraient invité à le faire, l'histoire d'un héros qui, semblable à celui de la Bṛhatkathā, passe par des aventures et finit par devenir cakravartin. Je ne vois pas que ce recueil ait plus de rapports avec le Çlokasaṃgraha népâlais qu'avec la Bṛhatkathā cachemirienne. Il ne saurait être la version persane de la Bṛhatkathā.

## LA BRHATKATHĀ TAMOULE

Paṇḍit Svāminātha Iyer a signalé l'existence d'une version ou d'une adaptation tamoule, sous le nom de « Udayaṇan Kadai », « Kadai » ou « Peruñgadai » = Bṛhatkathā [2]. Il en a annoncé une édition [3], quoique, dit-il, le texte du manuscrit qu'il a eu entre les mains soit en très mauvais état. La seule partie utilisable se composerait de cinq sections :

« 1. Unjaik Kāṇḍam, 58 subsections, of wich 32 are lost.
« 2. Ilāvāṇa Kāṇḍam, 20 subsections.
« 3. Magadha Kāṇḍam, 17 subsections.
« 4. Vattava Kāṇḍam, 9 subsections.
« 5. Naravāṇa Kāṇḍam, 9 subsections ».

1. M. T. W. Arnold a bien voulu examiner ce manuscrit pour moi.
2. S'ilappadhikāram, *Introd.*, p. 17.
3. S. Krishṇasvāmi Aiyangār, *Bṛhatkathā* (*J. of the Royal Asiatic Society*, July 1906, p. 689-692).

De cette table sommaire il résulte que ces cinq premiers livres représentent le début d'une version de la Bṛhatkathā ne contenant ni la légende de Guṇāḍhya, ni l'Introduction, à moins que cette dernière ne fasse l'objet des premières subdivisions du livre Ier ; le nom d'*Ujjayinī* peut se référer aussi bien aux aventures de Gopāla, de Pālaka et d'Avantivardhana qu'à celles d'Udayana à la cour de Mahāsena. Soit :

| | | K. S. S. | B. K. M. | B. K. Ç. S. |
|---|---|---|---|---|
| 1. Ujjayinī Kāṇḍa | = | 2 | 2 | néant |
| 2. Lāvāna Kāṇḍa | = | 3 | 3 | néant |
| 3. Magadha Kāṇḍa | = | 3 (?) | 3 (?) | néant |
| 4. Vatsa Kāṇḍa | = | 4, I-II | 4, 12-46 | 4-5 |
| 5. Naravāhana Kāṇḍa | = | 4, III | 4, 132-142 | 6 |

Cette version semble très développée, quoique Svāminātha Iyer n'indique pas le nombre de vers. Mais si nous jugeons des dimensions respectives de chaque livre par le nombre des subdivisions, les proportions relatives sont conformes à celles que nous ont présentées l'*abrégé* cachemirien et la Bṛhatkathā népâlaise.

Se fondant sur un passage du commentateur Aḍiyārkkunallār (qui serait lui-même de la première moitié du XIIe siècle ?) Krishṇasvāmi Aiyangār place la version tamoule de la Bṛhatkathā à une époque antérieure à la troisième école poétique tamoule, ce qui ne soulève aucune difficulté ; quant à faire remonter cette école au IIIe siècle de notre ère, c'est une autre question : je ne veux pas discuter ici sur l'âge de la littérature tamoule, mais je ne crois pas que la théorie de Krishṇasvāmi Aiyangār à ce sujet[1] rencontre beaucoup de faveur.

Je n'ai pu jusqu'ici recevoir aucun autre renseignement sur la Bṛhatkathā tamoule, mais le seul fait qu'il a existé une version tamoule, d'une étendue considérable, dont le plan paraît avoir des analogies avec celui du Çlokasaṃgraha, est déjà digne d'attention. S'il est vrai en outre que l'influence de ce poème ait été grande, comme le croit Krishṇasvāmi Aiyangār, sur les grands kāvyas tamouls, cela fortifiera l'opinion que la Bṛhatkathā a été regardée comme un poème épique beaucoup plus que comme une compilation de contes.

1. *The Augustan Age of Tamil Literature*, *Madras Review*, 1904.

# TROISIÈME PARTIE

# LA BṚHATKATHĀ DE GUṆĀḌHYA

## CHAPITRE PREMIER

### LES FRAGMENTS DE LA BṚHATKATHĀ PAIÇĀCĪ

Les exemples de Paiçācī donnés par Hemacandra, IV, 303-324 (éd. Pischel), sont des mots isolés, à l'exception de quelques fragments de texte suivi [1], qu'on lira plus bas. Nous n'avons aucune preuve absolue que ces exemples soient empruntés à la Bṛhatkathā, mais cela a toujours paru probable. Tāmolaro = *Sk.* Dāmodaraḥ (307) est le nom d'un des héros de l'histoire de Sūryaprabha (*Som.* 8, *Kṣ.* 6); Vijayasena (*vijayasenena lapitaṃ* 324) est celui d'un personnage qui figure dans le récit du premier brâhmane (*Som.* 13, I (CIV), *Kṣ.* 11); en outre, le nom du père de Mahāsena est Jayasena. Sagaraputra (*sagaraputtavacanaṃ* 324) peut être, à la rigueur, le nom du marchand dont l'hypocoristique est Sāgara (B. K. Ç. S., 18, adh. 4) [cf. aussi le Sāgaradatta de *Som.* et de *Kṣ.*, le Sāgaravarman et le Sāgaravīra de *Som.*]; mais les noms de marchands formés avec sāgara et samudra sont si fréquents dans tous les contes que ce dernier indice est bien faible.

1. Cf. R. Pischel, *De grammaticis Prâcriticis*, p. 30 sq.

Hors ces noms propres, il n'y aurait aucun intérêt à reproduire les mots isolés, car ils ont tous des correspondants usuels en sanskrit.

*Fragments* (*texte de Pischel*) :

**Hem. IV, 310** : kiṃ pi kiṃ pi hitapake atthaṃ ciṃtayamānī = **kam api kam** api hṛdayake 'rthaṃ cintayamānā = [Elle], **agitant dans son cœur tel et tel objet.**

**316** : pudhumalaṃsane (*var.* puthu-, pudha-) savvassa yyeva **sammānaṃ** kīrate (*var.* kīrati) = prathamadarçane sarvasyaiva sammānaṃ kriyate = **La première fois qu'on** voit les gens, on les honore, quels qu'ils soient.

320 : taṃ taṭṭhūna (*var.* daṭṭhūna, taddhūna) ciṃtitaṃ raññā kā esā huveyya (*var.* huviyyaḥ) = tāṃ dṛṣṭvā cintitaṃ rājñā kaiṣā bhavet = Le roi la vit et se dit : qui peut-elle bien être?

321 : tāva ca (*var.* va) tīe tūrāto yyeva tiṭṭho (*var.* diṭṭho) = tāvac ca tayā dūrād eva dṛṣṭaḥ = **A peine l'eut-elle vu de loin.**

**322** : **katasinā** (*var.* katasitā) nena = **kṛtāsinā tena** = ? [kṛta + asi *Pischel*].

**pūjito ca** (*var.* **va**) nāe pātaggakusumappatānena (*var.* yātaggaku-, pātamāku-) = **pūjitaç ca** tayā pādāgrakusumapradānena = **Et elle l'honora en déposant des fleurs devant ses pieds.**

evaṃ ciṃtayaṃto gato so tāe samīpaṃ (*var.* samīvaṃ, samīve) = evaṃ **cintayan gataḥ sa tasyāḥ samīpam** = **Se faisant cette réflexion, il se présenta devant elle.**

323 : adha sasarīro bhagavaṃ **makaraddhajo** (*var.* -dhvajo) ittha (*var.* ettha) **paribbhamaṃto huveyya** = atha saçarīro bhagavān makaradhvajo 'tra paribhraman bhavet = Si vous étiez (?) l'Amour incarné se promenant par ici!

evaṃvidhāe bhagavatīe kadhaṃ tāpasavesagahanaṃ kataṃ = evaṃvidhayā bhagavatyā kathaṃ tāpasaveçagrahaṇaṃ kṛtaṃ = **Faite** comme tu es(?), comment as-tu pris l'extérieur d'un **ascète?**

etisaṃ atiṭṭhapuravaṃ (*var.* -puvvaṃ) mahādhanaṃ (*var.* -vanaṃ, -canaṃ) tatthūna (*var.* taddhūna) = īdṛçam adṛṣṭapūrvaṃ mahādhanaṃ dṛṣṭvā = Ayant vu un personnage(?) tel qu'il (qu'elle?) n'en avait jamais vu, si riche (?).

bhagavaṃ yati (*var.* yadi) maṃ varaṃ payacchase (*var.*

payatthase) = bhagavan yadi me varaṃ prayacchase = Seigneur, si tu m'accordes un souhait.

rājaṃ (*var.* rāyaṃ) caṃdāvaloka (*mss.* ca(*var.* vaṃ)dāvaloka) = rājaṃç Caṇḍāvaloka = O roi à l'aspect terrible. [M. R. Pischel, *Hem. Gr. der P. S.*, II, 176, restitue autrement cet exemple : rājaṃ ca dāva loke = rājaṃç ca tāval loke — Für das sinnlose *loka*, dit-il, habe ich *loke* geschrieben, ohne zu meinen, damit das richtige getroffen zu haben — Je ne vois pas ce que pourrait signifier *ca* après un vocatif. La forme -loka invite à chercher un second vocatif dans ce qui suit rājaṃ. La confusion constante entre da et ḍa, qui est absolue même dans certaines écritures, rend insignifiante la correction que je propose. Les titres en *avaloka* — épithètes d'ailleurs peu caractérisées — ont été portés spécialement par les Rāṣṭrakūṭas de Mālkheḍ : cf. Khaḍgāvaloka (Dantidurga), Vikramāvaloka (Govindarāja II) — vers 750-800 ; Raṇāvaloka (Kambayya) [1]. Je relève encore un Guṇāvaloka-Nanna, un Dharmāvaloka-Tuṅga (petit-fils du précédent) — insc. de Bodh-Gayā — Kielhorn, *List of the Inscriptions of Northern India*, *Ep. Ind.*, V, app., n° 630 ; cf. Fleet, *Ep. Ind.*, (160 sq.), VI, p. 189].

tāva ca tīe tūrālo (*var.* dū-) yyeva tiṭṭho so āgacchamāno rājā (*var.* rāyā) = tavāc ca tayā dūrād eva dṛṣṭaḥ sa āgacchamāno rājā = A peine eut-elle vu de loin le roi qui s'avançait.

326 : Exemple de Cūlikāpaiçācika, quoique la règle d'assourdissement général des sonores n'y soit pas strictement observée (mètre āryā) :

panamatha (*Anundoram Borooah* panamata) panaya(*A. B.* panaa)pakuppitagolīcalanaggalaggapatibimbam (*A. B.* -paḍibiṃbaṃ) | tasasu nakha(*A. B.* naha)lappanesuṃ (*A. B.* -su) ekā (*A. B.* ehā)tasatanuthalaṃ (*A. B.* -dhalaṃ) luddaṃ ‖ 1 ‖ naccaṃtassa ya līlāpātukkhevena kaṃpitā vasuthā | ucchallaṃti samuddā saïlā nipataṃti taṃ halaṃ namatha ‖ 2

(*Var.* 1 -ppakuppita ; -kupita ; calanagālagā ; païbiṃbaṃ ; tanuthalaṃ, tanutthalaṃ, taütthalaṃ ; luddhaṃ — 2 naccaṃtasya ; līlā ; pātukkhevenajassakaṃ- ; vasudhā ; utthallaṃti, ucchalaṃti ; nitaṃtatahalaṃ, nipataṃtihalam)

= pranamata praṇayaprakopitagaurīcaraṇāgralagnapratibiṃ-

1. Je dois ces rapprochements à M. S. Lévi.

bam | daçasu nakhadarpaṇeṣv ekādaçatanusthalaṃ Rudram || 1 || nṛtyataç ca līlāpādotkṣepeṇa kampitā vasudhā | ucchalanti samudrāḥ çailā nipatanti taṃ Haraṃ namata || 2 ||

= Adorez le! C'est celui dont l'image, quand par amour Gaurī s'est irritée, se fixe sur les ongles des pieds de la déesse, dix miroirs qui, le reflétant, lui font onze corps — Rudra! C'est celui dont la danse, quand il se divertit à agiter ses pieds, fait trembler la terre, se gonfler les océans, choir les montagnes — Hara! Adorez le!

Mettons à part ces médiocres stances; les autres citations paraissent empruntées à un texte suivi, comme l'a remarqué M. Pischel, et même, pour la plupart, à un unique passage. C'est assez naturel. Hemacandra, quand il voulait citer des mots isolés, devait s'adresser à sa mémoire, qui lui fournissait quelques noms propres et des termes usuels, mais, pour les exemples plus longs, il avait ouvert un texte à un endroit quelconque et il puisait dans une même feuille ou dans deux feuilles voisines. Il est facile de reconstituer à grands traits la scène qui s'y trouvait contée.

Un roi voit de loin une femme qu'il admire; elle a l'extérieur d'un ascète — Qui peut-elle être? — N'importe, se dit-il, quand on voit quelqu'un pour la première fois, on peut toujours l'honorer. — Se faisant cette réflexion, il approche. Elle le voit venir, lui rend hommage en déposant des fleurs à ses pieds, se disant qu'il est peut-être le dieu Amour. Une conversation s'engage. — Elle formule un souhait.

Il ne faut pas chercher à identifier cette scène avec quelque épisode de l'histoire de Naravāhanadatta qui, dans nos textes, n'est jamais qualifié de *roi*. Dans celle d'Udayana et les autres contes le résultat de mes recherches est négatif : aucune des trois versions ne fournit rien d'absolument comparable.

M. Pischel en a rapproché, dubitativement, il est vrai, les vers K. S. S., XI, 48-49 [1]. C'est dans l'histoire du meurtre d'Aṅgāraka : « Tandis qu'il (Caṇḍamahāsena) se tenait là, il vit une jeune fille accompagnée de centaines de femmes; elle allait, telle la flèche de l'amour qui fait brèche dans la fermeté du cœur. Une pluie d'amour — ondée de nectar — tombait

1. *Gr. der P. S.*, § 27, n. 11.

de son regard peu à peu, baignant le roi à mesure que ses pas lents la portaient vers lui : « Qui es-tu? », dit-elle ». La situation est tellement différente qu'il ne paraît pas que ce rapprochement ait la moindre chance d'être exact.

J'en proposerai un autre, mais à titre de simple indication. C'est dans l'histoire de Manorathaprabhā, etc. (cf. la Kādambarī de Bāṇa). Somaprabha, au retour d'une campagne victorieuse, s'est égaré dans un bois. Il entend une voix de femme : K. S. S., 10, III, (LIX) :

gatvā tadanusāreṇa kautukān nātidūrataḥ |
so 'paçyac chivaliṅgāgre gāyantīṃ divyakanyakām || 81 ||
keyam adbhutarūpā syād iti taṃ ca savismayam |
sāpy udārākṛtiṃ dṛṣṭvā kṛtvātithyam avocata || 82 ||
kas tvaṃ katham imāṃ bhūmim ekaḥ prāpto 'si durgamām |
etac chrutvā svavṛttāntam uktvā papraccha so 'pi tām || 83 ||
tvaṃ me kathaya kāsi tvaṃ vane 'smin kā ca te sthitiḥ |
iti taṃ pṛṣṭavantaṃ ca divyakanyā jagāda sā || 84 ||

Manorathaprabhā conte son histoire et elle ajoute :

etac chrutvā parāvṛttya maraṇāt tatpratīkṣiṇī |
sthitāsmīhaiva baddhāçā çaṃkarārcanatatparā || 114 ||

« Il marcha dans la direction de la voix, par curiosité, et, à une faible distance, il vit devant un liṅga de Çiva une jeune fille céleste qui chantait : « Qui donc peut être cette merveille de beauté? » se dit-il, étonné. Elle aussi fut surprise de voir ce prince de si noble tournure; elle lui offrit les présents d'hospitalité et lui dit : « Qui es-tu? Comment es-tu parvenu ici? Le lieu est difficile à atteindre. » En réponse, il lui conta son aventure et ajouta : « Toi aussi, raconte-moi qui tu es et ce que signifie ton séjour dans ce bois. » La jeune fille céleste répondit : « (*récit*)... Là-dessus, je renonçai à mourir et, soupirant après lui (son amant), je m'établis ici, l'espérance enracinée au cœur, sans autre occupation que de louer Çiva. »

B. K. M. 16, 203-219 : même histoire.

Les détails concordent assez bien; seulement Somaprabha n'est pas roi, mais prince héritier, et il n'est pas question d'un souhait.

Il est remarquable que ce soient des passages propres à la seule Bṛhatkathā cachemirienne qu'on puisse être tenté d'identifier avec les citations de Hemacandra — noms propres isolés (v. plus haut) ou fragments de texte suivi. Cela semble indiquer qu'il a puisé ses exemples, non dans la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya, mais dans le Bṛhatkathāsaritsāgara en paiçācī qui fut, comme nous en avons acquis la conviction, l'original de Kṣemendra et de Somadeva. Je vois un autre indice de ce fait dans l'emploi de l'épithète *caṇḍāvaloka*. Il paraîtra peu croyable que Guṇāḍhya ait donné à l'un de ses personnages un titre que les inscriptions révèlent comme usuel cinq siècles seulement après l'époque où il a dû vivre. Au contraire, le siècle où se rencontrent les titres en *avaloka* est précisément celui dont nous avons cru pouvoir dater la compilation cachemirienne. Dès lors, les médiocres stances données comme exemple de Cūlikāpaiçācī et qu'on n'aurait pas osé attribuer à Guṇāḍhya, pourraient bien être l'invocation par laquelle s'ouvrait le Bṛhatkathāsaritsāgara.

En somme, les citations de Hemacandra ne peuvent rien nous apprendre sur le contenu de la Bṛhatkathā, et la preuve qu'elles auraient pu paraître fournir en faveur de l'authenticité de certains livres de la Bṛhatkathā cachemirienne (v. p. 88) est inexistante.

---

# CHAPITRE II

## LA FIDÉLITÉ DU ÇLOKASAṂGRAHA

---

Reportons-nous au plan primitif de l'*abrégé* cachemirien, tel que nous l'avons déduit du Kathāsaritsāgara et de la Bṛhatkathāmañjarī (v. p. 137) : du même coup nous voyons nos hypothèses sur la formation de la Bṛhatkathā cachemirienne confirmées et la fidélité de Çlokasaṃgraha démontrée, en ce qui concerne le plan général.

Quant aux matières, les versions cachemirienne et népâlaise représentant deux sources absolument indépendantes, celles qui leur sont communes sont d'une authenticité indiscutable. En outre, la concordance des aventures de Vegavatī, de Gandharvadattā et d'Ajināvatī, qui forment le début des livres Pañca et Mahābhiṣeka dans le recueil cachemirien, avec les aventures des mêmes personnages dans les sargas 12-20 du Çlokasaṃgraha, nous autorise à regarder le surplus de ces deux livres comme un abrégé assez fidèle, quoique sans doute incomplet et, à coup sûr, excessivement comprimé de la partie essentielle de la Bṛhatkathā.

Mais toutes les matières étrangères au primitif *abrégé* cachemirien restent frappées d'une suspicion légitime, qu'un nouvel argument va renforcer. Supposons un instant que la Bṛhatkathā cachemirienne soit un résumé fidèle de l'œuvre originelle. Quelle aurait dû être, en ce cas, l'étendue de cette œuvre? Pour la calculer, comparons les proportions de l'histoire de Naravāhanadatta dans les parties rigoureusement parallèles du

Kathāsaritsāgara (l. 14) et du Çlokasaṃgraha (sarg. 12-20), en éliminant même tous les détails particuliers à la version népâlaise. A 570 vers de Çlokasaṃgraha correspondent 130 vers du Kathāsaritsāgara. On admettra que le Çlokasaṃgraha, abrégé lui-même, réduit les récits de moitié. Donc 130 vers du Kathāsaritsāgara équivaudraient à 1140 vers au moins de la Bṛhatkathā. A ce compte, cette dernière aurait contenu près de 200,000 vers ! Il est manifeste que la plus grande partie de la version cachemirienne doit être éliminée; seuls l'histoire fondamentale et les contes qui lui sont très intimement liés doivent, en principe, être admis; ultérieurement il y aura à faire un tri entre les matières provisoirement sacrifiées.

Serons-nous aussi sévères pour le contenu du Çlokasaṃgraha? La question est de moindre importance en ce qui concerne les contes accessoires, car le nombre en est faible. Si nous en retranchons celui de Piṅgalikā et celui d'Aṅgiras et d'Amṛtā, attestés dans les deux versions, et l'histoire de Sānudāsa, si fortement liée à celle du mariage de Naravāhanadatta avec Gandharvadattā qu'on ne saurait la supprimer sans modifier toute l'ordonnance de cette section du poème et le fond du récit lui-même, il reste les contes de Manoramā, 5, 176-189; de Viçvabhadra, 5, 201-270; de Trita dans le puits, 15, 104-148; de Nalinikā, 19, 62-199; du rat égoïste, 20, 357-411; de Dṛḍhodyama, 21, 56-172; de Kundamālikā, 22, 1-312. Ils ne représentent qu'un total de 851 vers sur 4539. Je ne crois pas que la proportion des contes accessoires contenus dans l'ensemble de la Bṛhatkathā ait été beaucoup plus considérable. Nous avons calculé (p. 153) que le Çlokasaṃgraha devait se composer d'au moins 25,000 vers. Or, Budhasvāmin a supprimé toute l'histoire d'Udayana; les allusions qu'il y fait dans les premiers sargas montrent assez qu'elle figurait dans l'original. Évaluons-en l'étendue : les chiffres fournis par le Kathāsaritsāgara indiquent qu'elle était par rapport à celle de l'histoire de Naravāhanadatta dans la proportion de 2 à 5 (v. p. 134-135). Cela eût donné environ 35,000 vers au Çlokasaṃgraha, s'il l'avait contenue. Pour l'abrégé d'un original auquel la tradition assigne 100,000 vers (cf. la légende de Guṇāḍhya, version cachemirienne), non sans exagérer sans doute, on avouera que c'est un chiffre très raisonnable.

Mais il ne suffit pas que les contes du Çlokasaṃgraha soient peu nombreux pour que nous les déclarions authentiques. La confiance que nous leur accorderons dépendra de celle que nous aura paru mériter l'ensemble du recueil.

La comparaison des passages correspondants, dans les deux versions, révèle, en même temps qu'une concordance remarquable dans le plan, les sujets, les noms des personnages, une divergence non moins considérable dans les détails, absolue dans l'esprit. Si en certains cas, par exemple dans l'aventure d'Ajināvatī, la différence peut s'expliquer par le fait que la version cachemirienne, beaucoup plus résumée, n'a conservé que l'ossature, la plupart du temps la dissemblance est profonde. Le squelette du récit, beaucoup de détails essentiels même, ont beau être identiques, la nature des personnages, leur caractère, les motifs de leur conduite sont radicalement différents. Évidemment, l'une des deux versions est infidèle.

Dira-t-on qu'elles sont toutes deux mensongères? que les auteurs, respectant le cadre, l'ont rempli au gré de leur fantaisie individuelle? Je veux bien que les compilateurs cachemiriens d'une part, Budhasvāmin de l'autre, ou peut-être le traducteur qu'il abrégeait, aient pris des libertés avec le texte; mais qu'ils se soient permis les uns et les autres, chacun à sa manière, de le falsifier également, si bien que les deux versions soient à un même degré infidèles, je n'en crois rien. Il faudrait, outre les deux Bṛhatkathās, en supposer une troisième, ne ressemblant ni à l'une ni à l'autre : je ne vois pas ce qu'elle pourrait être. De plus, comment admettre, dans cette hypothèse, que la version népâlaise éclaire régulièrement, comme elle le fait, les obscurités de la Bṛhatkathā cachemirienne, en résolve les contradictions, en explique les invraisemblances? Il faut choisir, et c'est au Çlokasaṃgraha que doit aller notre confiance.

On sera peut-être tenté de faire ici une objection de principe. La version la plus cohérente, dira-t-on, n'est pas nécessairement la plus ancienne ; il est constant, au contraire, que, dans les récits légendaires, les versions les plus raisonnables sont les plus modernes; un évhémérisme inconscient humanise progressivement les personnages des vieux mythes, substitue aux aventures célestes des aventures terrestres, impose aux

constructions primitives de l'imagination populaire, d'abord désordonnées, la cohérence, la logique, la vraisemblance chères aux intelligences plus mûres. Je répondrai d'abord que cela n'a pas toujours été vrai. Il est tel conte de caravanes — par exemple l'histoire de Trita dans le puits — probablement humain et terre à terre à l'origine, avec une part inévitable d'éléments fantastiques, qui, entre les mains des poètes védiques, est devenu un thème de divagations mythologiques. En outre, dans le cas présent, l'objection ne saurait porter. Nous ne nous demandons pas, pour l'instant, ce qu'ont pu être dans leur principe les contes fantastiques qu'a utilisés Guṇāḍhya, mais ce qu'était la Bṛhatkathā, œuvre non d'un « voyant » des premiers âges, ni même d'un compilateur de pieuses légendes, mais d'un écrivain qui a composé une œuvre purement littéraire, reconnue comme telle par les auteurs de traités techniques.

L'histoire du mariage de Madanamañjukā nous fournit la preuve la plus décisive de la fidélité supérieure du Çlokasaṃgraha. Dans la version cachemirienne, elle fourmille d'invraisemblances (v. p. 84). La version népâlaise les fait disparaître à la lumière de son réalisme brutal. Kaliṅgasenā est une courtisane, de la plus haute catégorie sans doute, et bien vue de la reine Padmāvatī qui s'associe à ses machinations, mais enfin d'une caste où l'héritier du trône des Vatsas ne saurait choisir sa première épouse. Il lui est loisible de prendre Madanamañjukā pour concubine; son père l'y autorise volontiers, mais il ne saurait supporter de les marier légitimement, avec les prières consacrées, car, à une première épouse les mœurs réservent une place éminente : la Bṛhatkathā nous montrera Madanamañjukā, seule de toutes les femmes du héros, couronnée avec lui, assise à côté de lui sur le trône des Vidyādharas. La fierté de la jeune fille, refusant de vivre dans la situation humiliée de concubine, son désespoir devant la dureté des mœurs dont elle est la victime, sa volonté de mourir, qu'elle fait partager au faible Naravāhanadatta et qui, seule, aura raison de l'opposition du roi, le contraindra à la déclasser par un décret arbitraire, font d'elle un personnage vraiment humain et dramatique, bien supérieur au médiocre rôle de poupée que lui assigne la version cachemirienne. Il est clair que le Çlokasaṃgraha reproduit le plus fidèlement l'original,

tandis que la Bṛhatkathā cachemirienne l'a falsifié parce qu'on était choqué que l'héroïne fût d'aussi basse origine. Dès lors, l'attitude d'Udayana y est devenue incompréhensible ; cela même montre assez de quel côté est la falsification.

La même observation s'impose à propos du roman de Kaliṅgasenā et d'Udayana. Autant la conduite de Yaugandharāyaṇa est absurde et odieuse en cette affaire (v. p. 81) si Kaliṅgasenā est fille de roi, autant elle est raisonnable, sinon morale, quand on fait de Kaliṅgasenā une gaṇikā. Il est visible que Madanavega n'a été inventé que pour épargner à Madanamañjukā la honte d'être née de père inconnu et que si on a été emprunter à la légende bouddhique ce Kaliṅgadatta dont l'histoire édifiante cadre si mal avec celle de sa fille, ce n'est pas pour lui faire jouer un rôle dans les aventures de Kaliṅgasenā, où il n'interviendra pas, mais pour donner à celle-ci une origine royale. Conformément au caractère de la légende d'Udayana dans les textes du Vinaya, qui lui attribuent des femmes converties au bouddhisme, on a prêté à Kaliṅgasenā des ascendants bouddhistes. Son nom invitait à les chercher dans le Kaliṅga, contrée jadis conquise et convertie par Açoka, d'ailleurs décriée (cf. Baudhāyana, *Sacred Books of the East*, XIV (Bühler), 148). Mais ce nom en lui-même n'a rien de royal, au contraire! D'une part, une *kaliṅgā*, d'après Hemacandra (Anekārthasaṃgraha) et le Medinīkoça, est une concubine; d'autre part, le Sāhitya-Darpaṇa (426) enseigne que les courtisanes doivent porter un nom finissant en *-senā* [1]. Ce roman, quoiqu'il manque dans le Çlokasaṃgraha, doit être tiré d'un épisode de la Bṛhatkathā originelle, car Budhasvāmin ne présente pas Kaliṅgasenā au lecteur dans la première scène où il la fait intervenir, ce qui suppose le personnage bien connu. Mais il n'est pas douteux que l'épisode ait été remanié. J'ajoute que l'auteur de *l'abrégé* cachemirien n'est pas seul responsable de ce remaniement : l'énorme étendue de l'histoire montre qu'il est postérieur au premier noyau de la Bṛhatkathā cachemirienne (v. p. 135). D'autre part il est probablement antérieur à l'histoire de Viṣa-

1. Cf. aussi S. Lévi. *T. I.*, p. 128. — Cette règle a été assez généralement observée : Vasantasenā, dans la Mṛcchakaṭikā; et dans d'autres textes que les œuvres dramatiques : Citrasenā, dans le Vātsyāyana Kāma-Sūtra (p. 154 de l'éd. *Nirṇ.-Sāg.*).

maçīla (Som. 18 ; Ks. 10), où nous voyons une autre Kaliṅgasenā, fille aussi du roi du Kaliṅga, à laquelle on semble avoir attribué le nom et la généalogie de la première.

Ainsi, non seulement *l'abrégé* a été amplifié, mais il a été altéré dans son esprit : on a voulu relever la condition sociale des héros. La suite en fournit d'autres indices. Vegavatī a trouvé grâce devant les remanieurs cachemiriens parce que c'est une héroïne royale ; aussi, dans son histoire, la correspondance des deux versions est-elle à peu près parfaite, sauf pour les menus détails qui ne touchent pas au fond du récit. Mais à partir du moment où Naravāhanadatta est emporté par elle, la divergence devient extrême. D'après Budhasvāmin, les aventures du héros se déroulent dans un milieu bourgeois et populaire. Campā remplace la ville des Gandharvas ; Gandharvadattā, en dépit de son origine céleste, est fille adoptive d'un marchand ; comme le montre la remarque de Gomukha (v. p. 189), c'est devant un auditoire de petites gens que Naravāhanadatta chante la *nārāyaṇastuti*. Je n'hésite pas à déclarer plus authentique la version de Budhasvāmin : Gandharvadattā est un nom de femme, en tout cas, ne saurait être celui d'une gandharvī ; Sāgaradatta — nom de son père, d'après la version cachemirienne — est un nom de marchand : d'après la technique du théâtre les noms de marchands doivent se terminer en *-datta* ; quant au premier élément, *sāgara*, ou ses synonymes, il leur est encore bien plus volontiers réservé (cf. les nombreux *Sāgaradatta*, *Samudradatta* des contes — K. S. S., B. K. M., Pañcatantra, Kathākoça [trad. Tawney]). Les marchands sont devenus des princes, et, conséquence nécessaire, l'histoire de Sānudāsa a disparu, mais les remanieurs n'ont pas songé à débaptiser leurs personnages, ce qui laisse deviner la fraude.

En passant à l'aventure d'Ajināvatī, nous retrouvons une exacte correspondance entre les deux versions. *L'abrégé* cachemirien élague, mais n'altère pas ce qu'il conserve : Ajināvatī est une princesse. Au contraire, l'héroïne qui lui succède, Priyadarçanā, est franchement bourgeoise ; toutes les aventures qui préparent sa conquête se passent dans un milieu médiocre de marchands jaïnas ; Naravāhanadatta avoue quelque honte à se voir engagé en une si piètre société. Trouvant sans doute qu'il est impossible d'anoblir les personnages, l'auteur cache-

mirien supprime complètement cette section. Cependant il est certain qu'une Priyadarçanā jouait un rôle dans l'histoire originelle de Naravāhanadatta. Subandhu (Vāsavadattā, *ed.* Hall, p. 236) fait allusion à Priyadarçanā, amie de Priyaṅguçyāmā; or nous savons par un autre passage de la Vāsavadattā (*ibid.*, p. 87-88) que Priyaṅguçyāmā est le nom d'une des femmes de Naravāhanadatta. Si vague que soit cette allusion, elle vient à l'appui de la fidélité du Çlokasaṃgraha; elle prouve, en tous cas, que la version cachemirienne a supprimé des épisodes entiers.

Le sans-gêne des remanieurs dûment constaté, nous sommes plus à l'aise pour insister sur une hypothèse que nous n'avions pu que hasarder en étudiant la formation de la version cachemirienne : la plupart des épisodes de l'histoire de Naravāhanadatta compris entre son mariage avec Madanamañcukā et la descente de Vegavatī sont apocryphes. Ils semblent être presque tous calqués sur des épisodes authentiques par un imitateur d'imagination inféconde. Ratnaprabhā (K. S. S., XXXV) se tient dans le jardin, sous un açoka, comme Vegavatī. L'histoire de sa famille ressemble à celle de la famille de Vegavatī : Hemaprabha et Alaṃkāraprabhā d'une part, Vegavat et Pṛthivī de l'autre, se lamentent de n'avoir point d'enfants : ils obtiennent les uns et les autres un fils et une fille, promise par le destin à Naravāhanadatta. Alaṃkāravatī (K. S. S., LI) est amenée par sa mère pour épouser le héros, comme Ajināvatī; de même, son mariage souffre un léger délai; comme Ratnaprabhā et Ajināvatī, elle emmène son époux dans le pays des Vidyādharas. L'aventure de Çaktiyaças (K. S. S., LIX) est encore sur le même modèle. Enfin Lalitalocanā (K. S. S., LXVIII) transporte Naravāhanadatta sur une montagne isolée, comme Prabhāvatī. Tous ces épisodes se répètent l'un l'autre. Or, nous constatons au contraire, dans les parties qui remontent sûrement à Guṇāḍhya, une grande fertilité d'invention. Est-ce beaucoup s'avancer que de soupçonner qu'il n'est pas responsable de ces répétitions?

Autant la version cachemirienne se révèle comme suspecte, autant la version népâlaise s'affirme comme fidèle par bien des menus détails. Le Çlokasaṃgraha met Kuvera en scène dans tous les cas où le Kathāsaritsāgara et la Mañjarī font intervenir

Çiva. Veut-on la preuve qu'il est en ceci plus fidèle? Le fils d'Udayana s'appelle Naravāhanadatta, « donné par Naravāhana »; or Naravāhana est un nom de Kuvera, nullement de Çiva. Toutes les versions s'accordent pour raconter[1] qu'Udayana, désolé d'être sans enfant, a fini par obtenir un fils grâce à de pieuses observances — en l'honneur de quel dieu? De Kuvera évidemment, comme en témoigne le nom de l'enfant; c'est bien aussi ce que dit le Çlokasaṃgraha. Néanmoins les versions cachemiriennes attribuent à une grâce implorée du seul Çiva la naissance du « don de Kuvera ». Je rappellerai, en outre, l'attribution du nom de Pradyota à Mahāsena, plus conforme aux légendes anciennes, la descente d'Udayana chez les Nāgas, la promenade au Nāgavana, la danse de Madanamañjukā devant Naravāhanadatta, Vegavatī enivrant son mari, faisant danser un paon devant son père, le luxe de la maison de Vīṇādatta, le don d'une lyre par Bharadvāja au père adoptif de Gandharvadattā (cf. sur ce point, K. S. S., cvi, 27 et B. K. M., 13, 75 : Naravāhanadatta ne peut jouer que sur la lyre appartenant à Sāgaradatta) — tous détails à peine indiqués dans la Bṛhatkathā cachemirienne, longuement développés dans le Çlokasaṃgraha, comme il sied à une version plus complète et plus exacte.

Quand il y a concordance entre Budhasvāmin et les poètes cachemiriens, ceux-ci semblent avoir abrégé celui-là; quand il y a discordance, la critique interne nous fait régulièrement pencher en faveur du Çlokasaṃgraha. Il arrive même que des documents externes témoignent dans le même sens. En voici un excellent exemple.

*Comment furent maudits Suratamañjarī et son père.*

K. S. S., cxii, 187-197 : « Il était (*dit Utpalahasta*) un chef des Vidyādharas, de premier rang, qui s'appelait Gaurīmuṇḍa. Je me nommais Matañgadeva, et j'étais son vassal. Cette fille, Suratamañjarī, venait de me naître, lorsque Gaurīmuṇḍa me prit à part et me dit : « Ce fils du roi des Vatsas, qu'on nomme Naravāhanadatta, deviendra, disent les dieux, notre empereur.

1. K. S. S., xix, 3-12; xxi, 137-148; B. K. M., 3, 295-297; 4, 41-42; B. K. Ç. S., V. 1-83.

C'est une épine dans notre chair! Avant qu'il n'ait obtenu la souveraineté, va, et grâce à ton pouvoir magique, détruis-le, sans délai! » Quand le méchant Gaurīmuṇḍa m'eut chargé de cette mission, je partis pour l'exécuter. Comme j'allais par les airs, Maheçvara (Çiva) se dressa devant moi. Sur le champ, je fus maudit par le Seigneur furieux et grondant. « Qu'est-ce à dire? Contre un héros magnanime tu médites une méchanceté, méchant? Sans changer de corps, toi, ta femme et ta fille, allez-vous en, tombez à Ujjayinī parmi les caṇḍālas. Quand 18,000 brâhmanes qui habitent cette ville mangeront dans ta maison, grâce à un homme qui t'accordera cette faveur pour avoir ta fille, la malédiction prendra fin; tu devras donner ta fille à l'auteur de ce bienfait ». Il dit et disparut. Je tombai parmi les hommes de la plus basse caste; mais je n'ai point de contact avec eux. Aujourd'hui la malédiction est épuisée, grâce à ton fils; aussi je lui donne ma fille Suratamañjarī. »

B. K. M., 18, 188-190 : « Je m'appelle (*dit Utpaladatta*), Matangadeva; je suis un chef des Vidyādharas. Je reçus autrefois de Gaurīmuṇḍa l'ordre de tuer Naravāhana. Je m'y employais en secret lorsque le dieu qui porte un épieu (Çiva) me maudit. Je devins caṇḍāla jusqu'au jour où le corps des brâhmanes se réunirait chez moi. Délivré de la malédiction aujourd'hui, je donne à ton fils ma fille Suratamañjarī. »

B. K. Ç. S., III, 49-59 : « Un jour que mon père (*dit Suratamañjarī à son mari Avantivardhana*) voyageait par les airs, sa couronne de fleurs, qu'environnaient des essaims d'abeilles jaunes de pollen, lui fut ravie par le vent. C'était l'heure de la prière du soir; assis sur la rive de la Gaṅgā, Nārada était immobile comme un tronc d'arbre. La couronne, semblable à un serpent en ses contorsions, fut cause qu'il remua. Éveillé de sa méditation, il vit mon père; ses yeux s'enflammèrent et, dans l'excès de sa colère, il s'écria : « Cette guirlande a été souillée par le contact d'un corps! Que l'enguirlandé qui l'a lancée sur moi, parmi les hommes devienne un caṇḍāla! » Cette malédiction navra mon père, qui implora : « Que cette terrible malédiction souffre quelque remède! » Alors, en cet incendie de colère qu'était Nārada, les eaux de la pitié apaisant la violence des flammes, il dit à Utpalahastaka défait : « Elle ne peut pas plus être retenue, la flamme de ma malédiction, même

par moi, que la flèche par l'archer habile qui l'a décochée. Mais, en dehors de notre volonté, les malédictions peuvent être réduites à néant, car les gens avisés, quand ils les ont vu venir en face, ne sont pas longs à en éluder les effets; toi aussi, tu les auras vite éludés. Quand le fils de Gopāla épousera ta fille, alors tu seras délivré de ma sévère malédiction. » Ayant obtenu, dans la malédiction même, cette faveur, nous demeurâmes sous la protection de Tes Pieds, exempts de maux, une année qui nous parut un jour et une nuit. Par la faveur du muni, je suis devenue *l'anneau qui orne Ton Pied.* »

Cet épisode a été imité de très près par Daṇḍin dans le Daçakumāracarita (I, p. 32 sq. *éd. Nirṇ. S.*). Non seulement il a reproduit presque exactement l'histoire de la malédiction, telle que nous la lisons dans le Çlokasaṃgraha, mais il a eu l'étrange idée d'utiliser l'expression finale, purement figurée, en la prenant au propre. Qu'on en juge !

Le prince Rājavāhana a les pieds liés par une chaîne d'argent,.. « Et sur le champ tombèrent de ses pieds les entraves d'argent. Blanche comme un rayon de lune, c'était maintenant une nymphe du ciel, qui tournait respectueusement autour de lui. Elle joignit les mains à son front et lui dit : « Sire, laisse ton cœur se mouiller en faveur de moi ! Je suis née de Somaraçmi; mon nom est Suratamañjarī, la beauté du ciel. Un jour, dans les nues, l'appât d'un lotus attira vers mon visage un flamant trop ingénu; pour l'écarter, je m'agitai, et je brisai le fil de mon collier qui s'échappa. Justement, sur l'Himavat, dans un étang pauvre d'eau, plongeait et se redressait la tête du grand saint Mārkaṇḍeya. Les feux de mes perles doublèrent, en y tombant, la blancheur de sa chevelure. Et l'ascète, à cette secousse, fit tomber sur moi sa malédiction : « Méchante, dit-il, passe désormais à la condition de métal, sans cervelle ! » Il se laissa fléchir pourtant : rivée pour deux mois aux lotus de tes deux pieds, je finirais cette période d'expiation et je ne serais pas privée de mes sens ! Tel fut son arrêt. Réduite par un péché qui n'était pas mignon à l'état de chaîne, un descendant d'Ikṣvāku me recueillit sur le mont de Çaṃkara; c'était le petit-fils du roi Vegavat, le fils de Mānasavega, Vīraçekhara, un génie céleste. Et je devins sa chose. Or il avait pour ennemi de famille l'Empereur des Génies, le rejeton vigoureux du roi

des Vatsas, Naravāhanadatta, et il désespérait d'en triompher seul [1] ». Comment elle a fini par être attachée aux pieds de Rājavāhana, cela importe peu ici. On voit que Daṇḍin se souvient de la Bṛhatkathā et que le texte qu'il maniait devait présenter une singulière ressemblance, même verbale, avec celui du Çlokasaṃgraha.

Sans nous donner la certitude absolue, nos observations doivent nous inspirer confiance dans la fidélité du Çlokasaṃgraha. Nous tiendrons donc pour authentiques le plan, l'esprit dans lequel Budhasvāmin a traité le sujet, la condition sociale des personnages, le milieu dans lequel se déroulent les aventures, et, par suite, nous tiendrons aussi les contes accessoires en moindre suspicion que ceux de la Bṛhatkathā cachemirienne. Leur caractère est en parfaite harmonie avec le reste du récit. Par exemple, les histoires de Dṛḍhodyama et de Kundamālikā sont beaucoup mieux appropriées au sujet que celles des deux brâhmanes dans la version cachemirienne (K. S. S., CIV; B. K. M., 11) dont le but paraît analogue : montrer qu'une volonté énergique peut avoir raison du destin; les considérations théoriques qui les encadrent dans la version népâlaise sont aussi beaucoup plus instructives, car elles contiennent — qu'on excuse ce mot trop ambitieux — la philosophie de l'ouvrage.

Mais que Budhasvāmin ait quelque peu innové dans le détail des aventures et beaucoup, si l'on veut, dans celui du style, cela n'est pas invraisemblable, surtout dans les contes accessoires, d'un caractère plus flottant que le cadre. Il est difficile, à leur égard, d'en juger exactement, puisque les matières font presque toujours défaut pour la comparaison. Cependant, quand elle est possible, comme dans l'histoire de Piṅgalikā, c'est encore Budhasvāmin qui paraît mériter le plus de confiance, les divergences de la version cachemirienne semblant dues, comme dans l'histoire-cadre, au désir de rehausser les personnages et d'ennoblir leurs aventures. Néanmoins j'admets volontiers que Budhasvāmin ait pu introduire des détails de son crû; nous avons vu qu'il fait citer par un de ses personnages le nom de Guṇāḍhya; et j'avoue qu'il est difficile de faire remonter à

1. Traduction inédite de M. S. Lévi.

Guṇāḍhya la mention d'un tantra comme le Mahākālamata (xxi). Mais je ne crois pas que Budhasvāmin ait délibérément donné à la Bṛhatkathā un caractère populaire, voire vulgaire, qui n'aurait pas déjà existé dans l'original. Somme toute, il ne me paraît avoir altéré sérieusement ni le plan ni le fond.

---

# CHAPITRE III

## LE PLAN ET LES MATIÈRES DE LA BṚHATKATHĀ

La concordance de l'*abrégé* cachemirien et du Çlokasaṃgraha, et en outre, pour partie, de la version tamoule, permet de reconstituer suffisamment avec un minimum d'hypothèses, le plan de Guṇāḍhya.

L'Introduction (*Kathāmukha*) contenait l'histoire de l'abdication de Gopāla et de Pālaka, précédée peut-être de quelques détails sur le règne de Pradyota-Mahāsena (les légendes bouddhiques fournissant sur lui de nombreux détails); puis venait l'histoire d'Avantivardhana, le tout ayant pour conséquence la visite de Naravāhanadatta aux ṛṣis, qui interrogeaient le cakravartin. Le récit devait demeurer secret, car un cakravartin commet un péché capital et encourt la déchéance s'il raconte l'histoire de sa vie : « Diverses fautes, dont ils ont été les victimes, dit le Kathāsaritsāgara (cxiii, 5-8), ont ruiné et fait choir de leur splendeur les anciens empereurs des Vidyādharas,... Jīmūtavāhana lui-même. Il était roi des Vidyādharas; le ṛṣi Nārada vint lui demander la cause de son élévation au rang de cakravartin; il lui raconta le don de « l'arbre d'abondance », puis de son propre corps; c'est cette révélation de ses mérites qui le fit choir de son rang ». Le Çlokasaṃgraha nous apprend que Naravāhanadatta hésite à parler : « Au roi des Vidyādharas ainsi interrogé par Kāçyapa l'effroi dilata les pupilles et décolora le visage. Il pensa : « Quelle méchante affaire me tombe là ! Aussi, s'approchant trop du feu par trop d'étourderie, qui

ne se brûlerait? — « Celle-ci encore était passionnément éprise; c'est par amour que celle-là m'a enlevé! » — Qui donc, dans son bon sens, oserait raconter cela devant une assemblée de gurus? — « Héros était l'ennemi que j'ai tué, héros celui qui s'est mis sous ma protection! » — Quel héros oserait faire de tels contes d'héroïsme devant une assemblée de héros? — Si je ne raconte pas, le muni me maudit; je commets un péché capital dans le cas contraire! Mieux vaut encore la malédiction! » (IV, 4-8). Il va refuser de parler quand Gaurī lui apparaît et calme ses appréhensions : ceux-là seuls entendront qui ont le droit d'entendre, et chacun seulement ce qu'il doit entendre. L'authenticité de cette scène est attestée, en dehors du Çlokasaṃgraha, à la fois par ce qui en subsiste dans le Kathāsaritsāgara et dans l'*upasaṃhāra* de la Mañjarī et par la légende de Guṇāḍhya, qui en est issue. L'Introduction se divisait normalement en trois parties :

I. *Kathāmukha* : 1 *Gopālasaṃnyāsa*.
2 *Pālakasaṃnyāsa*.
3 *Surasamañjarī*.

La Bṛhatkathā proprement dite, qui commençait ici, était divisée en grandes sections. Elles ont reçu le nom de « lambhakas ». Que cette particularité, fidèlement conservée par la Bṛhatkathā cachemirienne, remonte beaucoup plus haut, Subandhu nous en est sûr garant. Un passage souvent cité de sa Vāsavadattā (Hall, p. 110-116) renferme une allusion aux *lambhas* de la Bṛhatkathā : *asti sudhādhavalair bṛhatkathālambhair*[1] *iva çālabhañjikopetair vṛttair iva samāṇavakakrīḍitaiḥ kariyūthair iva samattavaraṇaiḥ sugrīvasainyair iva sagavākṣair balibhavanair iva sutalasaṃniveçair veçmabhir upaçobhitam... Kusumapuraṃ nāma nagaram.*

Avant d'expliquer cette allusion, il convient d'éclaircir le sens du mot *lambha*, *lambhaka*. On le trouve aussi sous la forme *lambaka*; dans le Résumé (*upasaṃhāra*) qui suit la Mañjarī, au *lambakasaṃgraha* (n° 2), on lit tantôt *lambha*, *lam-*

1. Hall a admis dans son texte la leçon *bṛhatkathārambhair;* dans son Introduction (p. 20), il adopte l'excellente leçon *-lambhair* ou *-lambhakair*, donnée par deux bons manuscrits — recpectivement F et D.

*bhaka* (24, 25, 26), tantôt *lamba*, *lambaka* (22, 23). Les formes *lamba* (*-ka*) et *lambha* (*-ka*) sont assez sujettes à se confondre [1]. Au premier abord, elles sont également obscures. Nous avons cependant un grand intérêt à en pénétrer le sens. Les termes dont se sont servis les Hindous pour désigner les sections des livres n'ont pas, à l'exception peut-être des mots *sarga* et *adhyāya*, un sens clair et un emploi général, comme nos mots *chant*, *livre* ou *chapitre*. Les termes employés varient avec les œuvres et trouvent souvent leur explication en elles : Somadeva appelle les subdivisions de son poème « flots » (*taraṃga*) parce que son livre est un « Océan »; Kṣemendra distingue dans le sien des « touffes » (*guccha*) parce qu'il est un « bouquet ». Puis le terme, devenu célèbre en même temps que l'ouvrage qui en justifiait l'emploi, tombe dans l'usage courant. C'est ainsi que le nom de *taraṃga* a été repris par Kalhaṇa pour désigner les livres de sa Rājataraṃgiṇī « Rivière des rois ». Quand je vois les chapitres du Harṣacarita s'appeler « souffles » (*ucchvāsa*), je constate que Bāṇa ne fait que reprendre le terme dont s'était servi Daṇḍin dans son Daçakumāracarita. Quand le même Daṇḍin nous enseigne que chacun des chapitres d'une ākhyāyikā doit s'appeler *ucchvāsa* [2], est-ce à dire que les théoriciens aient imposé l'usage de ce terme avant qu'aucun auteur ait eu l'idée de l'employer? Nullement. Les Boileaus de l'Inde n'ont pas procédé autrement que leur confrère français; c'est des œuvres qu'ils déduisent les règles; seulement ce sont des législateurs plus minutieux et d'esprit moins philosophique! Il suffit d'une œuvre célèbre pour qu'ils fixent les lois d'un genre, jusque dans le plus menu détail. — Au besoin, ils ouvriront une rubrique nouvelle pour tenir compte d'une divergence d'ordre infime; la complexité de leurs classifications tient précisément à ce scrupule exagéré et à leur incapacité de négliger dans les œuvres préexistantes les particularités individuelles pour reconnaître les traits généraux. — Je tiens donc pour certain qu'à la base de chacun des genres distingués par les Arts poétiques, il y a une œuvre type et que les règles édictées nous renseignent sur cette œuvre. Daṇḍin, dans le passage

1. Cf. *P. W.*, s. u.
2. Kāvyādarça, I, 27.

déjà cité, nous déclare que les livres d'une kathā s'appellent *lambhaka;* cela veut dire que ce terme fut employé pour la première fois dans la Kathā par excellence; on accordera sans peine qu'il y a des chances pour que cette Kathā soit celle de Guṇāḍhya.

Nous avons à choisir entre les formes *lamba* (*-ka*) et *lambha* (*-ka*). Je ne sais sur quoi s'appuyait Brockhaus (I, p. VIII) pour traduire *lambaka* par Woge (eine Woge wie in engl. « a surge »). En se fondant sur le sens ordinaire de *lamba* adj., on pourrait entendre par *lambaka* une « longue suite », une « série ». Mais ce sens a contre lui sa banalité; il ne saurait recéler aucune allusion ni au titre ni aux matières du poème; or, à quoi bon employer *lambaka* quand on a à sa disposition *sarga* ou *adhyāya?* J'écarte *lambaka.*

*Lambha* signifie « conquête ». Le terme *rājyalambha* est usuel, se lit plusieurs fois dans le Mahābhārata. Le sens est le même que celui de *lābha.* Formons un adjectif avec suffixe *-ka* : un chapitre de poème pourrait s'appeler *rājyalambhakanāma sargaḥ, vidyālambhakanāma sargaḥ,* et ainsi de suite. Supposons un poème où chaque livre raconterait une nouvelle conquête du héros: le mot *-lambhaka* figurerait au colophon de chacun d'eux. Il est évident qu'on prendrait vite l'habitude, en les nommant, d'omettre le terme *sarga* et de citer les livres par le *lambha*, « la conquête » qui y est racontée. Nous tenons l'explication cherchée : la Bṛhatkathā raconte les conquêtes successives de Naravāhanadatta — conquête de ses nombreuses femmes, conquête de son empire — autant de conquêtes, autant de chapitres! Et voilà pourquoi la piété pédantesque de Daṇḍin a condamné toutes les kathās futures à se diviser en un certain nombre de « conquêtes », leur héros n'eût-il jamais rien conquis!

Reprenons maintenant le texte de Subandhu.

Le terme *veçmabhiḥ* est successivement comparé à *bṛhatkathālambhaiḥ, vṛttaiḥ, kariyūthaiḥ, sugrīvasainyaiḥ* et *balibhavanaiḥ.* Chacun des adjectifs composés est à double sens, selon qu'on le rapporte à *veçmabhiḥ* ou aux termes de comparaison : l'idée générale est que les maisons dont se pare Kusumapura, enduites de stuc blanc, présentent un aspect réjouissant; chacun des adjectifs doit suggérer une impression agréable. Le sens de

tous est clair, sauf celui de *çalabhañjikopetaiḥ*. Appliquée aux maisons, cette expression signifie *ornées de statuettes de bois* ou *de cariatides*, mais appliquée aux livres de la Bṛhatkathā? Les commentateurs de la Vāsavadattā fournissent chacun une explication différente. Çivarāma Tripāṭhin : *çalabhañjikā nāyikāviçeṣaḥ* — Jagaddhara : *çalabhañjikā vidyādharī* — Narasiṃha : *bṛhatkathā pustakabhedaḥ | tatra çalabhañjikopākhyānam.*

Hall admet l'explication de Çivarāma Tripāṭhin et traduit : « There is a city, know as Kusumapura, embellished with edifices having, like the sections of the Bṛhatkathā, Çālabhañjikā (name of heroine). » Nous savons aujourd'hui qu'aucune héroïne de la Bṛhatkathā, dans aucune version, ne porte ce nom.

M. Speyer [1] semble accepter l'explication de Narasiṃha : « ...il y a dans la Bṛhatkathā l'épisode de la *çalabhañjika* ». Il cherche à identifier cet épisode. Dans le livre de Viṣamaçīla, au cours de l'histoire de Ṭhiṇṭhākarāla, le joueur audacieux, (K. S. S., cxxi, 72 sq.), il est question d'une nymphe céleste transformée en cariatide (*çalabhañjikā*). Ce serait à cette histoire que pense Subandhu. M. Speyer tire de cette hypothèse de graves conséquences : il y voit la preuve que le livre de Viṣamaçīla appartenait déjà à la Bṛhatkathā au temps de Subandhu, c'est-à-dire qu'il est très probablement authentique; et, quoiqu'il ne le dise nulle part expressément, je crois que l'impossibilité de faire remonter très haut un livre qui a pour héros Vikramāditya est une des principales raisons qui l'incitent à faire descendre Guṇāḍhya au vᵉ siècle. L'identification proposée me paraît très problématique. D'abord les histoires de nymphes célestes transformées en objets matériels — peintures, statues, voire chaînes de pieds! — ne sont pas rares; il me suffira de rappeler l'histoire de Manohara et de la yakṣī dans le Çlokasaṃgraha (xxi) et celle de Suratamañjarī dans le Daçakumāracarita. Il a pu y avoir dans la Bṛhatkathā des contes de cette espèce tout autres que celui de Ṭhiṇṭhākarāla. Ensuite, dans le Kathāsaritsāgara et la Mañjarī, non seulement ce dernier conte est extérieur à l'histoire principale, mais il est intercalé

1. *Het zoogenaamde groote verhaal*, etc., p. 142.

dans un autre, qui est lui-même extérieur à l'histoire de Viṣamaçīla, laquelle n'a rien à faire avec le sujet de la Bṛhatkathā. Enfin, il est, par son faible intérêt et sa médiocre tenue littéraire, tout à fait indigne d'avoir jamais joui d'aucune notoriété. Comment croire que Subandhu dont les autres allusions, dans le même passage, portent sur des objets connus, familiers au lecteur, ait pu viser par celle-ci un épisode très ordinaire d'un conte perdu parmi tant d'autres dans une partie accessoire de la Bṛhatkathā? Peut-on admettre que vraiment l'épisode de « la cariatide » ait été célèbre comme « l'ornement du *lambhaka* de Viṣamaçīla »? En réalité, ce qui commande l'argumentation de M. Speyer, c'est l'opinion que le Kathāsaritsāgara est le portrait fidèle de la Bṛhatkathā. Je ne crois pas qu'elle reste soutenable après les preuves que nous avons données de l'infidélité du Bṛhatkathāsaritsāgara cachemirien.

Enfin l'explication de M. Speyer se heurte à un très grave écueil : le jeu de mots obtenu ne vaut rien. Pour qu'il fût bon, il faudrait que le terme *çālabhañjikā*, comme les autres termes de comparaison, fût réellement à double entente; or, il désignerait toujours, et au propre, des *cariatides*.

L. von Man'kowski [1] entend par *çālabhañjikā* les héroïnes qui donnent leur nom à neuf livres chez Somadeva et chez Kṣemendra; elles seraient assimilées à des statues présidant à chaque *lambhaka*. Cette explication est tout à fait tentante, beaucoup plus même que n'a dû le croire L. von Man'kowski. Réserve faite de l'Introduction, de la section *Naravāhanadattajanma* et des livres concernant Udayana, *toutes* les sections sûrement authentiques de la Bṛhatkathā portaient le nom d'une héroïne, vidyādharī, comme Vegavatī, ou destinée à devenir vidyādharī, comme Madanamañjukā. C'est ce qu'a voulu dire le commentateur Jagaddhara; *çālabhañjikā* = *vidyādharī*, c'est-à-dire : « dans la Bṛhatkathā, *les çālabhañjikās* sont *les vidyādharīs* ». Le jeu de mots de Subandhu est d'autant plus naturel qu'en effet les *çālabhañjikās* dont on ornait les palais et les temples étaient des images de vidyādharīs, yakṣiṇīs et autres divinités féminines, comme on le voit à Barhut et à Sānchi [2].

1. *Der Auszug aus dem Pañcatantra in Ksh. B. K. M.*, Einl., p. x.
2. Je veux indiquer au moins une autre explication qui m'est venue à l'esprit.

Donc Subandhu, non seulement nous garantit l'ancienneté de l'appellation *lambhaka*, mais il nous confirme dans notre opinion que chaque section de la Bṛhatkathā renfermait l'histoire d'une des victoires amoureuses de Naravāhanadatta. C'est un coup de plus porté à l'autorité de la version cachemirienne.

Il va sans dire que l'emploi du mot *lambhaka* comme synonyme de « section » ne remonte pas à Guṇāḍhya ; c'est par un abus ultérieur qu'on a appelé *lambhaka* même les sections où se trouvaient contées l'histoire d'Udayana, celle de la naissance de son fils, et enfin l'Introduction. Guṇāḍhya se servait plus probablement du vieux terme *kāṇḍa*. En outre, l'existence de nombreuses subdivisions est attestée par la version tamoule, par le Çlokasaṃgraha et par la Mañjarī.

Les sargas de la version népâlaise ne coïncident exactement ni avec toutes les grandes divisions ni avec toutes les petites. Cependant nous avons vu qu'ils ne sont pas coupés arbitrairement. Il faut chercher la trace des grandes divisions (*lambhakas*) dans le soin que prend Budhasvāmin de grouper plusieurs sargas sous un titre commun, *Vegavatīlābha*, *Gandharvadattālābha, etc.* A l'intérieur de chaque section ainsi déterminée, nous distinguerions autant de subdivisions primitives qu'il y a de sargas ou de parties de sargas. Par exemple, à ce compte, la section Gandharvadattā, qui comprend 3 sargas, aurait primitivement contenu 11 subdivisions, etc. Ce qui nous reste du Çlokasaṃgraha se partagerait de la sorte en 42 chapitres. Cela nous rapproche des chiffres fournis par la Bṛhatkathā tamoule,

Je la crois fausse, mais elle peut mettre sur la voie de remarques intéressantes :

En un autre sens, le mot *çālabhañjikā* = *çālapuṣpabhañjikā* (cf. Kāç. *ad* Pāṇ., II, 2, 17; III, 3, 109; VI, 2, 74) désigne, comme les mots *uddālakapuṣpabhañjika*, *tālabhañjikā*, *mālabhañjikā*, des jeux propres aux peuples de l'Est (*prācāṃ krīḍāyām*, Pāṇ., VI, 2, 74). Le Çlokasaṃgraha (V, 156) nous montre le jeune Udayana jouant à la *padmabhañjikā* dans le bassin du jardin public de Kauçāmbī, dit « des-peaux-d'antilopes », aménagé pour ce genre de jeux par les soins de Çatānīka. Le mot *padmabhañjikā* est nouveau, mais on ne peut douter qu'il ait un sens analogue à celui des autres mots de la même série. Quand Narasiṃha parle du *çālabhañjikopākhyāna*, il n'est pas impossible qu'il croie à l'existence dans la Bṛhatkathā d'un épisode où le jeu de la *çālabhañjikā* était décrit. Guṇāḍhya paraît s'être complu à décrire des jeux d'enfants : la balle (Ç. S., III et VI), le tir à l'arc (Ç. S., VI), la voiturette (Ç. S., V), les découpures de feuilles, « pattracchedya » (Ç. S., IX).

si l'on tient compte de l'importance relative des grands épisodes. La Bṛhatkathā comportait donc des chapitres très nombreux, mais relativement courts, suivant en cela les vieux usages, que devait consacrer l'enseignement de la Poétique : Daṇḍin (Kāvyādarça, I, 18) veut qu'un récit épique se divise en *sargas* d'étendue médiocre — aussi bien ce genre s'appelle-t-il *sargabandha* —; plus loin, il enseigne que les parties d'une *kathā* s'appellent « lambhas », mais il ne nie pas la possibilité des subdivisions et il laisse entendre (28) que les règles générales données pour le *sargabandha* valent pour la *kathā*. Les subdivisions s'appelaient *kathā* ou *ākhyāna*, si l'on en juge par les colophons du Çlokasaṃgraha.

Il n'est pas facile de dire ce que Guṇāḍhya avait admis dans les premières grandes sections, relatives à Udayana. Cette partie est absente du Çlokasaṃgraha, altérée dans la Bṛhatkathā cachemirienne. Les légendes bouddhiques fournissaient sur Udayana des détails abondants; vraisemblablement Guṇāḍhya ne les a pas tous utilisés. La première section contenait l'histoire de la naissance et de l'enfance d'Udayana. L'*abrégé* cachemirien avait respecté cette section, qui est devenue dans Kṣemendra le 1[er] *guccha* du livre 2 et qui forme dans Somadeva les « taraṃgas » I et II du même livre. D'autre part, l'authenticité en est attestée par les allusions qu'y fait le Çlokasaṃgraha. Le nom même en est conservé dans Kṣemendra : *Sahasrānīka*. Ensuite venait, si l'on en croit à la fois la Bṛhatkathā cachemirienne et la Bṛhatkathā tamoule, la section de Vāsavadattā ou d'Ujjayinī, puis celle du Lāvānaka ou de Padmāvatī. Mais entre les deux ou après la seconde, une autre section pouvait contenir le récit des amours d'Udayana avec d'autres femmes, Viracitā, Bandhumatī, Kaliṅgasenā. Enfin une section commençait par les événements précédant la naissance de Naravāhanadatta (ce sont les sargas *Piṅgalikā* et *Dohadasaṃpādana* du Çlokasaṃgraha) et s'achevait par le chapitre de la nativité. Soit :

Kāṇḍa II : *Sahasrānīka* (ou *Çatānīka?*)
— III : *Vāsavadattā* (ou *Ujjayinī*).
— IV : *Lāvānaka*.
— V : ? (*Magadha?*)
— VI : *Naravāhanadattajanma* [trois subdivisions au moins.]

Ici commençait l'histoire du mariage de Madanamañjukā. Cette section portait le nom de l'héroïne; les cinq chapitres dont elle se compose chez Budhasvāmin ont toute chance de reproduire les principales subdivisions primitives.

Kāṇḍa VII : *Madanamañjukālambha.*
1. *Yauvarājyābhiṣeka.*
2. *Mṛgayāvihāra.*
3. *Pulinadarçana.*
4. *Rathyāsaṃlāpa.*
5. (*Madanamañjukālambha*).

Ensuite, nous ne pouvons pas douter de la fidélité du Çlokasaṃgraha et de l'*abrégé* cachemirien quand ils lient étroitement la section de Vegavatī à celle de Madanamañjukā. La texture de l'œuvre était serrée et logique. Madanamañjukā est, pour employer un terme de théâtre, la *nāyikā* du drame. Si infidèle que doive devenir le héros par la suite, il serait choquant qu'aussitôt marié avec elle, il courût à de nouvelles amours. Guṇāḍhya n'avait pas commis cette faute qu'on aurait pu lui attribuer sur la foi des versions cachemiriennes, du Kathāsaritsāgara surtout. La première trahison de Naravāhanadatta est involontaire : Vegavatī ne se fait aimer qu'en empruntant les traits de Madanamañjukā et la faiblesse du héros ensuite trouve son excuse dans l'odyssée hasardeuse qu'il entreprend pour reconquérir sa première épouse. Par là l'œuvre était douée d'une forte unité : toutes les aventures de Naravāhanadatta ont pour principe le rapt de Madanamañjukā et pour objet final la réunion avec elle. Ainsi bâti, le cadre est très solide, mais il serait vain de chercher à retrouver exactement l'ordre des parties qui le remplissaient. Ce qui est sûr, c'est qu'on commençait par la « conquête » de *Vegavatī*, avec trois divisions principales, telles que les fournit le Çlokasaṃgraha.

Kāṇḍa VIII : *Vegavatīlambha.*
1. *Udyānavicaya.*
2. *Vegavatīdarçana.*
3. (*Vegavatīlambha*).

Une fois Naravāhanadatta retombé sur la terre et livré à luimême, ses aventures — à peu près indépendantes les unes des

autres — pouvaient former des blocs interchangeables. Pour en retrouver la suite probable nous ne pouvons que nous fier au Çlokasaṃgraha, corroboré pour partie par l'*abrégé* cachemirien. Soient donc les sections :

Kāṇḍa IX : *Gandharvadattālambha.*
— X : *Ajināvatīlambha.*
— XI : *Priyadarçanālambha.*
— XII : *Bhagīrathayaçolambha.*

Quant au surplus, c'est-à-dire au moins les 5/6 de l'ouvrage, nous n'en avons d'autre reste que les livres Pañca et Mahābhiṣeka de la Bṛhatkathā cachemirienne, assurément très incomplets : ainsi, nous ne possédons plus de la section *Priyaṅguçyāmālambha* que l'allusion que fait Subandhu à l'héroïne Priyaṅguçyāmā ! Nous ne saurions essayer de détailler ici la suite probable des divers « lambhakas ».

C'est dire que nous n'avons presque rien à modifier à nos conclusions provisoires (II[e] partie, chap. premier, 3) sur l'authenticité des matières exclusivement propres à la Bṛhatkathā cachemirienne. Toutes celles que nous avons frappées de suspicion restent suspectes et notre méfiance à leur endroit n'a pu que s'accroître. Je n'ajouterai qu'une observation. Étant donné le plan de la Bṛhatkathā, il est impossible que les grandes histoires où ne figure pas Naravāhanadatta, par exemple celle de Çaktivega, celle de Sūryaprabha, etc. aient formé un *lambha* à elles seules, comme il arrive dans la Bṛhatkathā cachemirienne; elles n'ont jamais pu remplir que des sous-sections, de même que l'histoire de Sānudāsa est une subdivision du *Gandharvadattālambhaka*. Dès lors, il faut ou les déclarer entièrement apocryphes, ou y voir les restes les plus sûrs de la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya, car l'énorme dimension qu'elles ont conservée dans le recueil cachemirien interdit l'hypothèse qu'elles aient pu être beaucoup abrégées. Mon sentiment est que la première alternative est la vérité. Les arguments qu'on pourrait faire valoir en faveur de leur authenticité se réduisent à deux : allusions dans le chapitre de la Paiçācī de Hemacandra — et incontestable valeur littéraire de certains morceaux. Or, nous avons vu que Hemacandra avait plus probablement puisé ses exemples dans la compilation cachemirienne ; quant

au second argument, il est de pur sentiment, et encore peut-il être combattu, en ce qui concerne le Sūryaprabha, par cette observation que ce livre n'est pas du tout dans la manière ordinaire de Guṇāḍhya.

Il convient peut-être de se montrer moins sévère pour les morceaux de moindre dimension, tels que le voyage au pays du camphre et la visite à Viṣṇu, surtout quand ils doivent clairement leur origine à des récits populaires de voyages aventureux. J'ai expliqué comment ils avaient pu être d'abord éliminés par le premier auteur de l'*abrégé*, puis réintroduits par les compilateurs. Je suis particulièrement frappé que Naravāhanadatta connaisse une mystérieuse *nārāyaṇastuti* — toutes les versions s'accordent sur ce point — tout comme le saint Nārada dans le Mahābhārata; il me paraît impossible que ce ne soit pas la même *nārāyaṇastuti* qu'il chante, au dire de Kṣemendra et de Somadeva, devant le Viṣṇu de l'Ile-Blanche. C'est un sérieux indice en faveur de l'authenticité de ce dernier épisode. La source première est un récit — littérairement arrangé déjà (cf. p. 95) — de voyageurs qui ont assisté au sacrifice dans une communauté chrétienne du Nord-Ouest, sans y rien comprendre; puisque la date peut très bien remonter au début du IIIe siècle, rien n'empêche d'admettre que Guṇāḍhya, curieux de voyages extraordinaires, ait utilisé un récit contemporain, que devaient reprendre plus tard les compilateurs du Mahābhārata. Je crois seulement que, dans la Bṛhatkathā, l'élimination de toutes les remarques sur l'état social et le culte des sectateurs du Viṣṇu de l'Ile-Blanche est le fait des remanieurs, de même que l'invention des quatre apsaras données en présent à Naravāhanadatta.

On trouvera sans doute que notre critique admet beaucoup de « peut-être » et qu'elle pose plus de points d'interrogation qu'elle ne fournit de réponses. Qu'on ne me fasse pas grief de trop de scrupules. Je me crois en droit de suspecter les 9/10 de la Bṛhatkathā cachemirienne et je l'ai dit. J'ai nettement déclaré certaines parties apocryphes, le livre premier, les livres de Viṣamaçīla et de Padmāvatī, le Pañcatantra, les contes du Vampire. Pour le surplus j'ai exposé les raisons de ma méfiance; il m'eût été facile d'affirmer là où je me suis borné à exprimer mes doutes; mais je n'ai voulu dissimuler ni

ce qui est pour ni ce qui est contre ma thèse. En pareille matière, j'estime que les opinions absolues ne peuvent être fondées que sur des faits; les raisons de sentiment, si décisives qu'elles paraissent, peuvent orienter le choix entre les hypothèses, non le déterminer sans restriction. Je suis affirmatif quant au plan de la Bṛhatkathā parce que là je m'appuie sur un ensemble de constatations positives; je ne saurais l'être autant quant aux matières.

Le plan de la Bṛhatkathā n'est pas original. Il rappelle celui du Rāmāyaṇa. Comme Rāma se met en marche sans autre appui que son frère Lakṣmaṇa pour retrouver Sītā et se crée des alliés pendant la route, Naravāhanadatta part avec Vegavatī, puis, bientôt privé d'elle mais réuni à son fidèle Gomukha, grâce à son heureuse étoile, il acquiert successivement de précieuses alliances. Rien de semblable au reste dans leurs aventures; mais les points de départ et d'arrivée sont absolument comparables. De même que Rāma voit finir ses épreuves et retrouve son trône le jour où il reconquiert Sītā, Naravāhanadatta à la fois parvient à l'empire et rentre en possession de Madanamañjukā. Comme Sītā s'était gardée pure contre Rāvaṇa, Madanamañjukā a résisté aux entreprises de son ravisseur Mānasavega. Je ne doute pas que Guṇāḍhya se soit sciemment inspiré du Rāmāyaṇa. Son originalité n'est pas dans le plan, mais dans la manière dont il l'a rempli. Le Rāmāyaṇa est l'épopée des rois et des brâhmanes; la Bṛhatkathā est celle des marchands, des marins et des artisans. Vālmīki emprunte ses héros aux légendes nationales et aux vieux mythes, Guṇāḍhya prend les siens dans des légendes locales et dans des récits de féeriques voyages au pays des Enchanteurs, quand ce n'est pas dans le milieu contemporain. Le dieu suprême n'est ni Çiva ni Viṣṇu; c'est Kuvera, roi des trésors, patron des marchands. Il met sur le trône des Enchanteurs, dans la dignité d'empereur universel, un petit prince qui fut errant par le monde et ne se trouva pas déshonoré de devenir chef de guilde à Bénarès; quant à la Sītā de ce Rāma bourgeois, elle n'a pas vu le jour dans un palais royal, mais dans la maison d'une courtisane. C'est de ce côté qu'il faut chercher la véritable originalité de Guṇāḍhya.

---

# CHAPITRE IV

## LES SOURCES DE LA BṚHATKATHĀ

---

Les personnages auxquels la légende du Buddha fait jouer un rôle dans l'histoire du Maître n'ont pas le relief épique des héros brâhmaniques. Religieux, leur caractère monastique les condamne à se signaler surtout par des actions édifiantes; laïques, les rôles de comparses seuls peuvent leur échoir; d'ailleurs ils sont rarement présentés comme intéressants en eux-mêmes; c'est pour l'utilité de l'exposition qu'on les fait intervenir, quand il s'agit d'expliquer dans quelle circonstance tel enseignement a été donné, telle formalité a été prescrite. Rois et grands personnages laïques sont relégués au second plan, à une énorme distance du Buddha et même des saints membres de la communauté. Les vrais héros de la vaste épopée sont les moines; en face d'eux, le reste de la société, où il importe peu de distinguer entre rois et marchands, nobles et çūdras. En fait, le peuple, au sens étroit du mot, apparaît à peine dans la légende, mais ce n'est pas à dire que les princes et les nobles y occupent une place éminente; Bimbisāra, quoique des plus honorablement traités, n'y a pas un plus beau rôle qu'Anāthapiṇḍika. Le personnage favori appartient d'ordinaire aux classes moyennes : c'est l'homme instruit, intelligent, zélé pour la vérité, généralement le riche marchand ; les exemples en sont nombreux. Souvent aussi ceux dont on se plaît à vanter l'intelligence et la perfection morale sont, non pas des gens de basse caste à proprement parler, mais des irréguliers, fils de servante comme le marchand Pūrṇa, ou fils de courtisane,

comme le médecin Jīvaka, abandonné à sa naissance et ramassé sur un fumier. Visiblement les récits édifiants ne sont nullement à l'usage exclusif des classes supérieures et visent un public mêlé, celui-là même qui se plaît aux fables du Jātaka, issues d'un fonds populaire et tout naturellement adaptées et développées par le bouddhisme. Quand paraissent en scène des rois et des princes, leurs aventures restent dans le ton bourgeois et sont propres à alimenter la comédie et les contes beaucoup plutôt que la poésie épique; d'ailleurs concevrait-on qu'ils pussent dans l'admiration publique faire concurrence aux religieux? Aussi les grands personnages mêlés à la légende bouddhique n'ont-ils pas reçu dans les œuvres de la période classique un rôle comparable à celui des héros brâhmaniques; ils ne se sont fait une place que dans les genres les moins nobles. S'il y a eu à cela des raisons religieuses, reconnaissons qu'il y en a eu aussi de littéraires et que ces personnages ne pouvaient qu'être jugés peu dignes de la grande poésie.

Parmi eux, le plus connu est Udayana. Il le doit à Guṇāḍhya. Puiser dans un fonds inexploité, mettre Udayana et son fils dans le lustre où la poésie épique antérieure mettait un Rāma ou un Arjuna, faire évoluer l'action dans un monde mêlé de bourgeois et de thaumaturges, selon la formule favorite de la légende bouddhique, voilà quelle fut la première originalité de Guṇāḍhya, celle sans doute qui, plus tard, lors du déclin du bouddhisme, devait fatalemement lui nuire. Je n'affirme nullement qu'il ait été bouddhiste lui-même. C'est possible, mais son œuvre n'est pas d'un sectaire; elle a un caractère très laïque et très indépendant. Au Népâl, la Bṛhatkathā a été regardée comme çivaïte et non comme bouddhique; Guṇāḍhya ne figure pas dans le Svayaṃbhūpurāṇa. C'est littérairement que la Bṛhatkathā est bouddhique, par la matière, les héros, le milieu et le ton, beucoup plus que par la doctrine. Assurément les Upaniṣads sont moquées, les ascètes çivaïtes (Kāpālikas) apparaissent uniformément comme des coquins et des ivrognes; vienne un brahmacārin : les gens prudents veilleront sur leur bourse! Les Jaïnas enfin, sous des dehors d'austérité, cachent une sensualité effrénée. Mais ces traits, particuliers au Çlokasaṃgraha, s'ils ne partent pas de la main de Budhasvāmin,

sont épars et légers, et on peut, par contre, alléguer que de Sāragadatta et de Buddhavarman c'est le bouddhiste qui est un coquin. En somme, ce sont là plaisanteries courantes ; il n'y a pas de quoi dénoncer en Guṇāḍhya sous le poète un polémiste ou un docteur; mais il reste vrai que, dans son œuvre, un bouddhisme latent est indéniable.

Non moins frappante est la couleur locale dans la Bṛhatkathā. Kauçāmbī, ses jardins, ses fêtes, ses rues, sa rivière — la Yamunā encombrée de bancs de sable et qu'on traverse en bac — le Bois-des-Serpents et la yātrā qui s'y tient chaque année, sont peints de traits originaux. Quand Guṇāḍhya mentionne la porte de Bhadravatī ou le Jardin-des-peaux-d'antilopes et raconte les légendes qui s'y rattachent, il est permis de croire qu'il rapporte des traditions locales. Quand il explique par quelles voies passe la voiture qui emmène Gomukha du palais royal à la maison de Kaliṅgasenā — une rue étroite, puis le marché, puis un quartier tout en jardins et en maisons de plaisance — l'itinéraire ne semble pas de fantaisie : le lecteur averti devait deviner avant l'innocent Gomukha dans quel « temple de l'esprit » on le conduisait. Ces détails, d'un intérêt strictement local, devaient être fort sujets à disparaître lors des remaniements, et, en effet, seul le Çlokasaṃgraha les a conservés.

Udayana lui-même est un héros local. Il en est de lui comme de Pradyota, de Bimbisāra ou de Prasenajit. Ce sont des personnages appartenant au folk-lore particulier de chaque cité. Leur légende n'a dû d'acquérir un certain caractère d'universalité — bien inférieur à celui de la plupart des héros épiques du brâhmanisme — qu'au fait qu'elle a été utilisée dans celle du Buddha ; mais elle n'est pas spécifiquement bouddhique et il est bien probable qu'elle n'a pénétré que par extraits dans les livres bouddhiques [1]. A mesure qu'une communauté devenait florissante dans une région, elle avait l'ambition de mettre les héros légendaires de chaque ville en relation avec le Maître; elle amalgamait les légendes et le Buddha venait jouer un rôle dans des récits qui d'abord n'avaient rien eu de bouddhique.

1. Cf. Schiefner, *Mahākātjājana und König Tshaṇḍa-Pradjota* (*Mém. de l'Ac. Imp. des Sciences de Saint-Pétersbourg.* VIIe S., t. XXII (1875), n° 7), *Vorwort.*

Les pays même où manifestement le Buddha n'avait jamais pu passer trouvaient aisément le moyen de satisfaire la vanité locale, en se flattant de l'avoir possédé au moins en tant que Bodhisattva !

Quand nous parlerons des sources bouddhiques de la Bṛhatkathā, nous ne prétendrons donc nullement que Guṇāḍhya ait compulsé les légendes sous la forme écrite dans laquelle elles nous sont parvenues, rédigées à l'usage des fidèles, mais bien plutôt qu'il les a connues d'original et recueillies sur les lieux même où elles s'étaient développées. Puisant les premiers matériaux de son œuvre dans les traditions de Kauçāmbī, l'enrichissant d'allusions aux faits et aux monuments locaux, Guṇāḍhya fut, à certains égards, un poète de clocher.

Les textes nous répètent qu'il se faisait aux fêtes locales un grand concours de visiteurs de toute espèce, pèlerins, marchands — public de petites gens que certainement des chanteurs ambulants récréaient de récits épiques, illustrant la gloire du sanctuaire, du saint ou du héros local. Patañjali nous apprend (v. p. 138) comment on formait le nom de ces chanteurs, d'après la « chanson » dont ils s'étaient fait une spécialité. Je crois que la Bṛhatkathā fut composée pour être récitée devant les foules qu'attiraient à Ujjayinī la fête de l'udakadānaka, à Kauçāmbī la yātrā du Nāgavana. L'udakadānaka fut institué, dit-on, pour apaiser les mânes d'Aṅgāraka : quelle occasion pour conter — au besoin pour amplifier — la légende de Pradyota, de Gopāla, d'Avantivardhana, ses descendants ! A Kauçāmbī, le Nāgavana, à l'époque de la yātrā annuelle, fut le théâtre des premiers exploits amoureux de Naravāhanadatta : quelle histoire plus propre à retenir — pour le profit des prêtres et des marchands — le public qui se pressait à la yātrā ? [1].

Kauçāmbī était en dehors des lieux où naquit le bouddhisme, pas très loin cependant à l'Ouest. La légende y fait séjourner le Buddha, à son retour du pays des Mallas, dans le jardin Ghoṣita ; à une époque ancienne, les moines s'y rencontraient en

1. M. J. Bédier a expliqué d'une manière analogue l'origine de nos chansons de geste (*Les légendes épiques, Recherches sur la formation des chansons de gestes*, I).

grand nombre; Kauçāmbī figure avec Campā, Bénarès, Rājagṛha, Çrāvastī et Saketa parmi les villes où Ānanda demande au Buddha de choisir le lieu de sa mort, parce qu'il s'y rencontre beaucoup de zélateurs qui prendront soin de ses funérailles; il est clair que de bonne heure le bouddhisme a pris pied dans cette région. La ville était sur la rive gauche de la Yamunā, à une cinquantaine de kilomètres de son confluent avec le Gange, mais à une certaine distance de la rivière. On y passait quand on allait de Rājagṛha à Ujjayinī. C'est là que Jīvaka, rentrant dans le Magadha, après avoir guéri Pradyota d'Ujjayinī, est rejoint par Kāka, monté sur l'éléphante Bhadravatikā. Très vite le bouddhisme a suivi, dans la direction du Sud-Ouest, la voie d'expansion que lui traçaient les caravanes, la grande route qui conduisait de Pāṭaliputra (Patna) à Bharukaccha (Barygaza). La région dont le stūpa de Barhut, plus au Sud-Ouest, peut marquer le centre, fut vraisemblablement celle qui vit se développer largement l'Église et ses prétentions à l'universalité.

C'est précisément le long de cette même route que Guṇāḍhya place les étapes de la carrière de ses héros, avant de leur faire acquérir des pouvoirs surnaturels et de les envoyer combattre dans le mystérieux Himālaya : Ujjayinī, Kauçāmbī, Bénarès, Rājagṛha et, au-delà vers l'Est, Campā. C'étaient des lieux qui devaient être familiers au lecteur, pour peu qu'il eût voyagé lui-même ou entendu les récits des voyageurs. Guṇāḍhya ne le transportait pas d'abord dans un monde enchanté, même quand il conduisait les personnages de sa « Grande histoire » dans d'autres parties de l'Inde, à Tāmraliptī, cité opulente, dira Hiouen-Tsang, où affluent les marchandises rares et précieuses et où s'embarquent les caboteurs, sur la côte de Coromandel hantée par les pêcheurs de perles, chez les Pāṇḍyas d'où les caravanes rapportent les balles de coton. Le théâtre de ces récits n'est nullement dénué de réalité. Guṇāḍhya a dû lui-même fréquenter les caravansérails de la grande route. Même quand les lieux relèvent d'une géographie moins précise, ils ne paraissent pas purement imaginaires : témoin la « Terre-de-l'or » (l'Indo-Chine si l'on en juge par la direction que suivent les navigateurs) et ses passages scabreux qu'on traverse sur le dos de boucs, comme Tavernier raconte qu'on en usait pour les

bagages dans les passes du Himālaya [1]. Enfin, quand le cadre est franchement de fantaisie, les inventions ou les emprunts de l'auteur sont de cette espèce qui plaît aux imaginations puériles, amoureuses de voyages extraordinaires : c'est le Çrīkuñja solitaire qui dresse ses pointes de diamant dans une mer écartée ; c'est l'Ile-des-forêts où le roi Printemps et le prince Charmant son fils, dont les ministres portent des noms d'arbustes, passent leur vie à distiller des parfums.

La Bṛhatkathā s'adressait à un large public populaire. Elle porte profondément l'empreinte d'une classe d'auditeurs, d'une région de l'Inde, et, au sens où nous l'avons entendu, d'une religion.

## LA LÉGENDE DE PRADYOTA

En même temps que le Buddha, disent les Tibétains, naissaient quatre fils de roi qui, en venant au monde, illuminèrent les régions de l'horizon [2] : à Çrāvastī, Prasenajit, fils de Brahmadatta ; à Rājagṛha, Bimbisāra, fils de Mahāpadma ; à Ujjayinī, Pradyota, fils d'Anantanemi ; à Kauçāmbī, Udayana, fils de Çatānīka [3]. Tous les quatre figurent comme comparses dans la légende du Buddha. Guṇāḍhya a utilisé l'histoire des deux derniers. Pour la raison que j'ai indiquée plus haut, on doit considérer la Bṛhatkathā, à cet égard, comme une source d'information originale, plus sujette à caution que les autres, à cause de ses visées littéraires, mais indépendante.

Le nom de Pradyota appartient, dans la Bṛhatkathā cachemirienne au roi du Magadha, père de Padmāvatī, seconde femme d'Udayana. Dans le Çlokasaṃgraha, Padmāvatī est constamment appelée « la Magadhienne », mais son père n'est pas nommé. Le nom de Pradyota y est réservé, concurremment avec celui de Mahāsena, au père de Vāsavadattā ; c'est le Mahāsena de Kṣemendra, le Caṇḍamahāsena de Somadeva. Le surnom de Mahāsena est fréquent ; divers rois l'ont porté ; l'appel-

1. Dans S. Lévi, *Le Népal*, I, p. 97.

2. Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung Çākyamunis*, p. 235.

3. Çatānīka est le père d'Udayana dans le B. K. Ç. S., son grand-père dans le K. S. S. et la B. K. M.

lation Pradyota individualise davantage le personnage. Il s'appelle Caṇḍapradyota (Caṇḍapajjota) dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada, dans le Jātaka pāli et dans le Kandjur; Harṣa (Priyadarçikā 5, 11 *Cappeller*) le nomme Pradyota comme Budhasvāmin. L'épithète caṇḍa (le coléreux) dont s'est amplifié son nom, est due à la férocité de son caractère [1]. On lit dans le Kandjur [2], concordant avec le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya du canon chinois [3] :

« Au temps où Çākyamuni atteignait la connaissance su-« prême, le fils du roi Anantanemi, Pradyota, fut sacré roi « d'Ujjayinī. Il possédait un éléphant, Naḍagiri, une éléphante, « Bhadravatī, un chameau, Sāgarapāda, un cheval, Celakaṇṭha « et un courrier, Kāka. L'éléphant Naḍagiri courait à la vitesse « de 100 yojanas, le chameau Sāgarapāda à celle de 70, le che-« val Celakaṇṭha à celle de 50, le courrier Kāka à celle de « 20 yojanas. Comme le roi vivait dans le bien-être, il tomba « malade d'insomnie, par suite du déséquilibre des humeurs. « Il détestait toute espèce d'huile et se plaisait aux boissons « enivrantes. Aussi ne pouvait-il absorber les huiles que lui « ordonnaient les médecins, même si elles étaient extraites des « plus excellentes substances. Comme ses femmes, les princes, « les ministres et les courtisans voulaient l'engager néanmoins « à prendre un remède de cette espèce, il entra dans une colère « encore plus violente et menaça quiconque aurait seulement « prononcé le mot « huile », de lui faire couper la tête. Donc, « comme il souffrait de cette insomnie, il s'amusait, pendant « la première veille de la nuit, au plaisir d'amour avec ses « femmes; pendant la seconde, il passait l'inspection de ses élé-« phants et de ses chevaux; pendant la troisième, il faisait la « ronde auprès de ses factionnaires. Qui ne répondait pas au « premier appel, il lui pardonnait; qui restait muet au second « appel, pareillement; mais qui ne répondait rien au troisième

1. D'après la Bṛhatkathā cachemirienne, c'est Durgā (Caṇḍī) qui lui a donné le nom de Caṇḍamahāsena, parce que, pour se concilier la déesse, il avait coupé et brûlé des morceaux de sa propre chair (K. S. S., XI, 40; B. K. M., 2, II, 24).

2. Schiefner, *l. c.*, 1 sq.

3. Cette concordance m'a été signalée par M. S. Lévi; M Sakaki a bien voulu me la confirmer. — Cf. aussi Huber, *Études de littérature bouddhique, Les sources du Divyāvadāna, Bul. de l'Éc. franç. d'Ext. Orient* (1906, janv.-mars), p. 21 n. *du tir. à part.*

« appel, il lui faisait couper la tête. Aussi prit-on l'habitude « de l'appeler Caṇḍapradyota (Pradyota le coléreux). »

Pradyota veut faire monter la garde par ses femmes; au bout d'un certain temps de veille, elles se récusent : ce n'est pas leur affaire, mais celle des princes! Ceux-ci repassent cette dangereuse corvée aux ministres, ces derniers aux hommes d'armes, lesquels s'en déchargent sur les habitants de la ville qui se voient forcés de monter la garde à tour de rôle. La corvée arrive au fils d'un marchand d'épices qui, épouvanté à l'idée qu'il pourrait s'endormir, loue les services d'un homme du Gandhāra, son voisin. Pour 500 kārṣāpaṇas ce dernier accepte de monter la garde à sa place; il régale les gens de la cour, en obtient des renseignements sur les mœurs du roi et la promesse de l'éveiller s'il s'endort. Il le font en effet : au troisième appel du roi, le Gāndhāra répond.

« Qui monte la garde? — Moi, le Gāndhāra. » — Le roi de- « manda : « Gāndhāra, que penses-tu? » Le Gāndhāra, qui était « avisé et connaissait les histoires du monde, répondit : « Je « pense ce que pense le monde. » Le roi demanda : « Gāndhāra, « de quelle sorte est ce que pense le monde? — Sire, qu'une « chouette vivante, en plumes ou plumée, si on la met sur la « balance, pèse le même poids, voilà ce qu'on tient pour merveil- « leux. — Serait-ce possible? — Sire, je vais te le démontrer. » « Le Gāndhāra apporta une chouette, la pesa en plumes sous « les yeux du roi, puis la pesa plumée; le poids était exacte- « ment le même. Le roi demanda : « Gāndhāra, d'où provient « cela? — Sire, répliqua-t-il, il en est ainsi parce que les « plumes contiennent de l'air — Gāndhāra, dit le roi, tu es un « homme sagace. »

Onze fois le Gāndhāra monta la garde; onze fois le roi obtint de lui une réponse ingénieuse à onze problèmes embarrassants [1]. Il dit alors :

« Puisque tu sais tout, dis-moi la cause de mon insomnie. — « Sire, je te la dirai, si tu m'assures l'impunité. — Parle, je « t'assure l'impunité. — Sire, tu es né d'un péché. — Gāndhāra,

1. Noter le 8e : Pourquoi un homme pèse-t-il moins mort que vivant? — Parce qu'un démon a emporté la force vitale! — La même solution est donnée, je ne vois pas dans quel sens, à la 9e question : Pourquoi la terre qu'on a retirée en creusant une fosse ne peut-elle rentrer en totalité dans la fosse?

« comment oses-tu me dire une insolence ? — Sire, ne parle « pas ainsi ; comment oserais-je dire au roi une insolence ? Sire, « je vais te démontrer que je ne t'ai rien dit d'insolent. — « Bien, Gāndhāra. » — Le Gāndhāra creusa une fosse, la rem- « plit de bouse de vache sèche, prépara un lit, puis dit au roi : « Sire, couche-toi sur ce lit pour dormir. » Le roi se coucha « sur le lit ; il y était à peine couché qu'il s'endormit. Quand il « s'éveilla, le Gāndhāra lui dit : « Sire, as-tu constaté le fait ? » « Le roi ayant reconnu que le Gāndhāra avait eu raison, se « rendit à l'appartement des femmes et interrogea sa mère. « « Mère, de qui suis-je né ? Ne me dis pas de mensonge, mais « parle franchement. — Sire, si je te le dis, garantis-moi l'im- « punité. — Mère, je t'assure l'impunité. — Sire, ton père, qui « avait un gynécée richement fourni, était une fois en voyage « dans un autre pays. Cependant, ayant eu mes mois et m'étant « purifiée, je tombai dans le péché. En moi s'éleva la pensée « que si un homme était là, je pourrais me livrer avec lui au « plaisir. Il se trouva précisément qu'un homme apparut ; avec « lui je me livrai au plaisir ; de lui tu es né. » Le roi pensa : « « Le Gāndhāra est un habile homme ; il sait qui je suis ; mais, « comme je lui ai assuré l'impunité, je ne puis ni le tuer, ni « dire à un autre de le faire. Je vais lui remettre un présent et « le bannir du pays. » Il lui donna cinq cents kārṣāpaṇas et le « bannit du pays. »

Une naissance irrégulière, d'après les sources singhalaises, rend raison à la fois de la cruauté de Pradyota et de son horreur pour l'huile ; car, ayant mieux conservé que le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya le caractère naturaliste de l'histoire, elles donnent Pradyota comme né d'un scorpion [1].

La suite du récit, dans le Kandjur, raconte la guérison de Pradyota par le médecin Jīvaka. L'histoire de Jīvaka est bien connue par la tradition méridionale [2]. Mais, dans le récit septentrional, c'est Pradyota et non Jīvaka qui est le centre du récit. Schiefner [3], a pensé qu'on avait composé un cycle de Pradyota en groupant des morceaux empruntés à d'autres his-

1. Hardy, *A manual of Buddhism*, p. 244.

2. Récit facilement accessible dans Kern, *Hist. du bouddh. dans l'Inde*, I, 122-134.

3. *l. c.*, p. IV.

toires. On n'aurait pris à celle de Jīvaka que l'épisode de la guérison de Pradyota. Il est conforme au récit de la version méridionale, mais, pour le rattacher à l'épisode du Gāndhāra qui précède, on remplace la jaunisse dont parle cette version par l'insomnie. Pradyota se décide à mander Jīvaka parce qu'il comprend que sa maladie a une cause profonde. La suite ne présente aucune particularité notable, sauf que Jīvaka, en fuite sur Bhadravatikā (sur Naḍagiri, d'après Hardy) est rejoint par Kāka monté sur Naḍagiri. Ce détail fait mieux ressortir le parallélisme de ce récit avec celui de la fuite d'Udayana poursuivi par Gopāla.

On nous fait ensuite connaître l'origine du saint Mahākātyāyana, puis comment, lors d'une épidémie à Ujjayinī, sa seule présence fit diminuer le fléau de moitié. Pradyota met à l'épreuve brâhmanes et moines sur la question de la sensualité; c'est un tournoi ascétique dans lequel les derniers n'ont pas de peine à triompher. Cependant, la jeune Keçinī, fille d'une veuve dont le mari avait été l'ami de Mahākātyāyana, vend ses cheveux pour procurer à sa mère de quoi offrir l'hospitalité à lui et à ses cinq cents disciples. Le saint signale le fait au roi qui épouse la jeune fille sous le nom de Çāntā. C'est elle qui devient la mère adoptive de Gopāla, fils adultérin de Pradyota et de la femme d'un marchand qu'il a séduite.

Vient ensuite une longue section qui, pour n'avoir à première vue aucun rapport avec la Bṛhatkathā, n'en est pas moins digne d'être analysée.

Puṣkarasārin, roi de Takṣaçilā, fait la guerre à Pradyota. Celui-ci est vaincu; tandis que ses ministres s'enferment dans Ujjayinī, il s'enfuit dans les montagnes. Un laboureur, Ghrāṇa, lui accorde l'hospitalité, sans savoir qui il est. Cependant Puṣkarasārin est menacé dans son propre royaume par les Pāṇḍavas. Après divers incidents il lève le siège et retourne à Takṣaçilā. Pradyota rentre à Ujjayinī, non sans avoir engagé son hôte et sa femme à le venir voir : ils n'auront, à la porte de la ville, qu'à demander Bahvaçva. Arrive l'époque d'une grande fête — il s'agit vraisemblablement de l'*udakadānaka* — qui fait affluer les voyageurs à la ville. La femme du laboureur veut voir la fête — bonne occasion pour faire visite à Bahvaçva! Le garde de la porte, à qui ils demandent la demeure de leur

ami, les conduit au palais. Pradyota les accueille magnifiquement, et comme il a pu apprécier le caractère décidé de Ghrāṇa, il le garde comme ministre sous le nom de Bharata. Ce n'est pas sans peine que le nouveau dignitaire triomphe de l'envie de ses collègues et de la malignité publique qui ne peut lui pardonner sa brusque élévation; mais la persévérance de son astuce et la faveur de Pradyota, qui va jusqu'à lui laver les pieds en présence des courtisans, finissent par asseoir son autorité.

Le roi Pradyota était très adonné aux femmes. Un jour il entend parler de la belle courtisane Bhadrikā; le soir il se rend chez elle, lui offre 500 kārṣāpaṇas, est bien reçu; Bhadrikā donne mission à une servante de le frotter et baigner. Là-dessus arrive un nouveau visiteur avec 500 kārṣāpaṇas; en pareil cas, la courtisane fait assassiner le premier pour ne pas perdre le bénéfice du second. La servante s'apitoie sur le sort du roi, jeune et beau; elle pleure. Il l'interroge; elle révèle le danger; pas de moyen d'échapper: la maison n'a qu'une porte et des bourreaux la gardent! Le roi s'évade cependant par l'ouverture d'un puisard. Pendant qu'il y travaillait, un voisin, brâhmane habile à la divination, lisait dans les astres que le roi était en danger, puis hors de danger, et communiquait ses observations à sa femme; le roi l'entendait. De retour chez lui, Pradyota convoque les devins. « Que m'est-il arrivé cette nuit? » demande-t-il. — « Ce qui doit arriver à un roi rituellement sacré, qui gouverne le pays conformément à la loi. » Pradyota envoie chercher le brâhmane. Celui-ci ose répondre selon la vérité. Pradyota lui donne tous les présents qu'il désire et fait de lui son chapelain.

Nouvelle aventure amoureuse du roi, moins intéressante pour nous. Bharata ayant battu les Pāṇḍavas, ramène des otages, parmi lesquels une jeune fille couverte d'ulcères pour laquelle Pradyota manifeste son horreur. Bharata la soigne, la guérit, l'adopte pour sa fille, lui donne le nom de Tārā, fait si bien que le roi la voit parée, jouant à la balle, s'éprend d'elle, l'épouse et se soumet à toutes ses fantaisies, comme de lui servir de monture — tel un cheval! — tandis que le purohita récite des formules et qu'un musicien joue du luth!

Passons sur les démêlés qui suivent, entre Bharata et le chapelain. Nous arrivons à une section où Gopāla entre en scène.

Son père l'a chargé, pendant une semaine, des fonctions de roi par intérim ; le jeune homme se montre d'une scandaleuse indulgence pour les adultères. Le roi veut éprouver son fils ; il s'arrange pour que sa bru pèche avec un marchand ; mais Gopāla ne peut être jaloux : il se rappelle son existence antérieure ! Il était alors une femme, mariée avec un conducteur de caravanes : non contente de se livrer aux cinq cents brigands qui avaient assassiné son mari, elle fit périr dans un puits, par jalousie, toutes ses compagnes de captivité !

Cette histoire contée par Gopāla, et la nouvelle expérience que fait Pradyota de la fragilité de la vertu féminine en séduisant la femme d'un chasseur, lui donnent à réfléchir. Comment garderait-il tant de femmes dans son gynécée, quand le chasseur n'a pu en garder une seule au fond des bois ? Alors, il donne à toutes ses femmes la permission de courir la nuit à leur gré jusqu'à l'heure où elles entendront le roulement du tambour. Toutes en profitent, sauf Çāntā.

« Lorsque Udayana, roi de Kauçāmbī, eut entendu parler de « l'indulgence de Caṇḍapradyota, il dit à Yaugandhara : « Le roi « Caṇḍapradyota a donné la permission de se livrer à l'amour « avec les femmes de sa cour ; j'irai prendre du plaisir avec « elles. — Le roi Caṇḍapradyota, répondit Yaugandhara, est « depuis longtemps ton adversaire et ton ennemi mortel ; si tu « vas à Ujjayinī et que tu le rencontres, cela peut être dange- « reux pour toi ». Le roi répondit : « Parmi les hommes, il en « est qui ont de l'audace ; aussi j'irai ; toi, reste ici. — Si le roi « le veut et qu'il ne connaisse pas la peur, qu'il aille ! Mais il « est naturel d'avoir de l'appréhension. » Comme le roi Udayana « était très adonné aux femmes, il dédaigna les paroles de Yau- « gandhara et s'en fut à Ujjayinī. Là, Tārā, la jeune Pāṇḍavī, « le vit dans sa beauté et lui dit : « Kṣatriya, viens prendre du « plaisir avec Tārā, la jeune Pāṇḍavī. — Bon, répondit-il, pré- « pare le lit. » Comme ils étaient tous deux hautains et pleins « d'orgueil, ni Udayana ni Tārā ne voulait préparer le lit. Pen- « dant qu'ils se disputaient, le jour vint, on battit le tambour « et Tārā s'en alla. Udayana lui enjoignit de rester, voulant, « disait-il, se divertir avec elle. Elle lui opposa l'ordonnance « du roi et s'en alla, sans s'être livrée au plaisir, après avoir « ravi à Udayana son anneau. »

L'anneau révèle à Pradyota l'audace d'Udayana. Bharata en fait son affaire. Cependant Udayana est retourné à Kauçāmbī. Il médite de tenter une seconde fois l'aventure. Pour ce coup, Yaugandhara l'accompagne. Ils descendent dans une maison. Bharata, qui a eu vent de la chose, la fait cerner. L'astucieux Yaugandhara déguise Udayana en servante : il s'échappe. Pradyota, désarmé contre Yaugandhara, qui n'a fait que son devoir de bon serviteur, se retourne contre le maladroit Bharata, le menace de mort s'il ne s'empare d'Udayana. Bharata fait publier que l'éléphant Naḍagiri s'est enfui ; cependant des artisans ont fabriqué un grand éléphant mécanique dont les flancs renferment cinq cents hommes ; Bharata promène cet automate dans les environs de Kauçāmbī. Udayana, persuadé que cette bête est Naḍagiri, arrive avec une armée pour la saisir ; l'éléphant s'enfuit. On se souvient à propos qu'Udayana connaît des secrets pour apprivoiser les éléphants ; l'armée est congédiée ; le roi s'approche seul de l'animal en jouant du luth. Il est capturé, emmené prisonnier à Ujjayinī.

Pradyota donne à Bharata l'ordre de le mettre à mort. « Le « ministre répondit : « Sire, ce roi connaît l'art d'apprivoiser « les éléphants ; si on le tue, cet art disparaît ! Fais-le donc « apprendre à quelqu'un, nous exécuterons ton ordre après ! » « Le roi dit : « Bharata, s'il en est ainsi, fais-toi enseigner cet « art par lui ! — En ce cas, il deviendra mon maître, et je ne « puis être le meurtrier de mon maître. »

Bharata suggère l'idée de donner pour élève à Udayana la fille de Pradyota, Vāsavadattā. Le maître et l'élève sont séparés par un rideau, ils ne doivent pas se voir ; la vue du prisonnier, a-t-on dit à Vāsavadattā, serait mortelle !

Yaugandhara s'inquiète ; le roi est-il encore vivant ? Il envoie sa sœur, Kāñcanamālā, aux informations. Sous le déguisement d'une mendiante, celle-ci pénètre à Ujjayinī, apprend que le roi n'est pas mort mais enseigne à Vāsavadattā l'art d'apprivoiser les éléphants. Ingénieuse, elle réussit à voir le roi et son élève, révèle à celle-ci l'identité de son maître. Vāsavadattā écarte le rideau, voit Udayana, s'éprend de lui. Kāñcanamālā leur ménage une rencontre ; voilà la passion partagée ! Yaugandhara instruit du fait, vient à Ujjayinī, sous le nom de Vasantaka et contrefait le fou. Cependant Vāsavadattā en est arrivée à dire

à Udayana : « Si nous pouvions fuir ensemble ! » Sur le conseil d'Udayana, elle déclare à son père qu'elle connaît la théorie de l'art de manier les éléphants, mais qu'elle a besoin de leçons pratiques ; elle obtient la permission de sortir avec Udayana, tous deux montés sur Bhadravatī. Ils prennent ainsi l'habitude de sortir et de rentrer à toute heure. Cependant ils en profitent pour combiner avec Yaugandhara un plan d'évasion. Le ministre, grâce à sa folie simulée, se procure sans éveiller l'attention de la fiente et de l'urine d'éléphant qu'il dispose en deux endroits sur la route de Kauçāmbī. Ces préparatifs achevés, Udayana et Vāsavadattā, accompagnés de Yaugandhara et de sa sœur, montent sur Bhadravatī et s'enfuient. Sur le tard, ne voyant pas revenir sa fille, Pradyota s'émeut · Bharata découvre le complot et se lance à la poursuite des fugitifs, monté sur Naḍagiri ; l'éléphant s'attarde à flairer les excréments disposés sur sa route ; quand il arrive à la frontière du pays, Bhadravatī l'a déjà franchie !

Udayana, dans son triomphe, se montre méchant homme. Il veut se venger de Pradyota et n'aura de cesse qu'il ne le tienne prisonnier et ne le force à apprendre le métier de tisserand. Vāsavadattā, mise au courant de ce dessein, se détache de lui. Yaugandhara se rend à Ujjayinī sous le déguisement d'un chef de caravane et, exploitant le penchant de Pradyota pour les femmes, le fait tomber dans un guet-apens. Voilà Pradyota prisonnier à son tour, emmené à Kauçāmbī et réduit à la condition de tisserand. Udayana a la cruauté de le montrer à Vāsavadattā, sortant de l'atelier. Elle ne dit rien, mais se jure de venger son père. Il est délivré par ses soins et reconduit à Ujjayinī. Elle machine une vengeance atroce : Udayana, poussé par elle dans le fossé, est dévoré par des chiens féroces. Les ministres la punissent en la brûlant vive.

La suite de l'histoire de Pradyota, dans le Kandjur, revêt un caractère plus franchement bouddhique ; elle nous retiendra peu, car elle présente moins de points de contact avec la Bṛhatkathā. Pradyota met à mort cinq cents sorcières et quatre-vingt mille brâhmanes ; il a un songe que les brâhmanes menteurs interprètent défavorablement, mais qui lui est expliqué par le saint Mahākātyāyana. Sa faveur se manifeste pour l'Eglise. Le dernier épisode achève, peut-on dire, sa transformation morale.

Il se querelle avec Çāntā ; elle lui lance un plat à la tête, lui fend le crâne; il craint pour sa vie et ordonne la mort de la coupable. Bharata est trop avisé pour exécuter sur le champ cet ordre; il se borne à cacher la reine. Bientôt la colère du roi est tombée; il réclame son épouse préférée. C'est l'occasion d'un long et émouvant dialogue entre Bharata et lui. A la fin, Pradyota apaisé, devenu réfléchi, sage et bon, est trop heureux d'apprendre que Çāntā est vivante et de lui pardonner. Il ne mérite plus le nom de Caṇḍapradyota !

Il est indéniable qu'une main pieuse a arrangé cette histoire. On a gradué savamment l'effet moral des aventures successives. Pradyota était sensuel et coléreux; le premier épisode nous le montre sous les traits d'un affreux tyran. Peu à peu, je ne dirai pas que son âme s'épure, mais il devient, à chaque aventure, moins injuste, surtout mieux éclairé sur la vanité des objets des sens, plus capable de comprendre la loi bouddhique. Les atrocités du début sont effacées par la clémence de la fin. Or les traits dont Pradyota est peint par ailleurs sont singulièrement moins flattés. Dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada, nous le verrons uniquement astucieux et cruel, qui plus est, ridicule. Tandis qu'ici il a contre Udayana un grief au moins apparent, le texte pâli n'attribuera d'autre motif à sa perfidie que la jalousie contre un voisin puissant. De même, dans l'histoire (méridionale) de Jīvaka, il n'est qu'un méchant homme dont il est plaisant de voir tromper la fureur. Ailleurs, quand l'allusion à sa personne n'est pas réduite à la simple mention de son existence (comme c'est le cas dans le Jātaka : 522 (*F.*, V, 133, 15), 423 (*F.*, III, 463, 13) sous le nom de Pajaka), ce sont toujours des traits de son caractère violent et cruel qu'on se plaît à mettre en lumière. Il ne vient à résipiscence que sous l'empire de la peur, non parce que son esprit s'est éclairé, mais parce qu'il a trouvé plus fort que lui. Toujours en guerre contre ses voisins, il s'arme contre Ajātasattu, roi du Magadha (cf. Gopakamoggallāna Suttanta dans le Majjhima-Nikāya), contre le roi de Suvīra, Udāyin ou Udayana (?) [1]. Il

1. L. Feer, Karma-çataka (89, VII, 7), *Journal As.*, IXe s., 17 (1901), p. 439. Le Karma-çataka appelle Char-Ka (Udayana ?) roi des Vatsas 6, I, 6 (Feer, *l. c.*, p. 70) et roi de Suvīra 62, V, 3 (F. *l. c.*, p. 300) et 89, VII, 7 (F. *l. c.*, p. 439). Udayana

fait fouetter cruellement le fils de ce dernier, Çaraṇa qui, devenu moine sous la direction de Kātyāyana, s'est introduit dans la cour du palais pour prêcher les femmes et ne lui a pas paru posséder un degré de perfection suffisant. Çaraṇa veut demander une armée à son père pour châtier le tyran. Alors Pradyota, ayant appris la qualité de sa victime, s'humilie bassement devant Çaraṇa et invite les moines pour sept jours. Une autre fois il fait brûler tout un village de caṇḍālas, y compris les femmes et les enfants, parce que quelques caṇḍālas ont mangé des mangues de son parc. Pour ce crime, un jeune caṇḍāla lui prédit sa mort dans sept jours. Il est heureux pour Pradyota que le jeune homme soit converti à propos par Kātyāyana et lève la malédiction. Le roi s'humilie et, pour se faire pardonner, offre d'héberger le Buddha pendant une semaine [1]. Faut-il enfin relever le fait que son éléphant préféré, Naḍāgiri, a donné son nom à la méchante bête que Devadatta fait lancer sur le Buddha pour l'écraser [2] ?

Au contraire, dans le texte des Mūla-Sarvāstivādins, l'histoire tourne en somme à la glorification de Pradyota ; il y est sans contredit le personnage sympathique. Où cette légende a-t-elle pu être rédigée sous cette forme, sinon là où Pradyota était un héros national, à qui on voulait faire place honorable dans le cycle des pieux récits, c'est-à-dire à Ujjayinī ? Udayana, le séduisant héros de roman, est par contre fort maltraité. Il se conduit comme un triste sire ; il a une fin atroce, méritée par un crime commis dans une existence antérieure : étant brâhmane et purohita, dans un village de la montagne, il avait lancé ses chiens sur un pratyekabuddha qui venait recueillir des aumônes ; il est condamné à finir cinq cents existences successives sous la dent des chiens. C'est la vieille haine d'Ujjayinī contre Kauçāmbī qui inspire les rédacteurs ; la légende de Pradyota porte la marque du patriotisme local. Si elle a été certainement *arrangée* pour figurer dans le Vinaya des Mūla-

(Udena), roi de Suvira, n'est pas le même que le roi des Vatsas : V. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭri*, III, p. 28.

1. L. Feer, *l. c.* (62, V, 3), p. 300 sq.

2. Hardy, *Man. of B.*, 321 ; Dhammapada (Fausböll), p. 144 ; Jātaka 222 (*F.*, II, 199), 329 (*F.*, III, 97), 358 (*F.*, III, 178), 416 (*F.*, III, 415), 438 (*F.*, III, 536), 533 (*F.*, V, 333).

Sarvāstivādins, elle n'a été ni inventée de toutes pièces pour la circonstance, ni compilée, comme l'a dit Schiefner, en prenant de toutes mains ce qu'on trouvait, dans diverses histoires, de détails relatifs à Pradyota. Antérieurement à l'usage qui en a été fait dans le Vinaya, il me paraît qu'il existait à Ujjayinī un cycle de vieilles histoires sur un héros local Pradyota, probablement déjà réunies en une composition plus ou moins littéraire.

Comme je n'ai point affaire ici des Mūla-Sarvāstivādins, mais seulement de Guṇāḍhya, je me borne à suggérer l'hypothèse que cette secte a pu avoir des attaches spéciales à Ujjayinī, sinon y naître. En tout cas leur Vinaya, rédigé, comme nous l'avons vu, en sanskrit, qui remonte nécessairement au IVe siècle de notre ère [1], a fait état d'une version locale de la légende de Pradyota. Il est difficile d'admettre que Guṇāḍhya ait eu sous les yeux le texte même du Vinaya qui n'est pas sûrement antérieur à la Bṛhatkathā. Mais je croirais qu'il a usé de la version même qu'ont utilisée les rédacteurs du Vinaya. Nous verrons en effet par combien de détails le Pradyota de Guṇāḍhya s'identifie avec celui des Mūla-Sarvāstivādins. Mais c'est une question que nous ne pourrons aborder que lorsque nous aurons examiné la légende d'Udayana.

## LA LÉGENDE D'UDAYANA

Nous ne trouvons nulle part un cycle d'Udayana groupé d'une manière comparable à celui de Pradyota. Mais tandis qu'en dehors du Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya, Pradyota ne trouve place que comme comparse dans des récits dont il n'est pas le centre, Udayana fait plus souvent figure de protagoniste. C'est sans doute parce qu'entre tous les princes donnés comme contemporains du Buddha, il jouissait par excellence d'une renommée universellement établie, qu'on a eu l'idée de le montrer recevant sur les devoirs de la royauté les enseignements du

1. Cf. S. Lévi, *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, T'oung Pao (1907), p. 121. La compilation du Vinaya de l'école Mūla-Sarvāstivāda paraît n'avoir reçu sa forme définitive qu'après le IIIe siècle, peut-être au Népâl, en tout cas dans des lieux avoisinant les régions himâlayennes (S. Lévi, *Le Népal*, III, 184).

Buddha. Un *Nītiçāstra*[1] est censé lui être adressé par ce dernier :

Udayana réfléchit dans une solitude : il voudrait savoir ce qui fait le mérite et le démérite des rois. « S'il y avait par ici, se dit-il, quelque çramaṇa parfait dans sa conduite ! Il m'éclairerait à ce sujet. » Il songe au Buddha, qui sait tout, va le trouver, lui rend hommage et lui pose la question. Le Buddha lui expose les dix mérites et les dix démérites des rois, les cinq voies qui conduisent les familles royales à la ruine, les cinq qualités qui les rendent prospères, et enfin les cinq moyens d'acquérir ces qualités ; il conclut en lui promettant la protection de tous les Buddhas et de tous les Bodhisattvas, des Devas et des Nāgas, s'il suit les préceptes enseignés. Udayana y donne son agrément.

Rien dans tout cela qui ne soit analogue à ce qu'on lit dans n'importe quel çāstra sur le même sujet; rien même qui soit particulièrement bouddhique ; le Buddha insiste naturellement sur l'accomplissement des devoirs religieux ; néanmoins il s'exprime uniquement comme un politique. Sur Udayana ce texte ne nous apprend rien ; mais il a pour nous cette importance d'attester qu'en pays bouddhiste le nom d'Udayana se présentait à l'esprit quand il s'agissait de situer dans le cycle légendaire un traité de politique : montrer Udayana instruit par le Buddha était aussi naturel qu'il l'eût été pour un Grec de montrer Ulysse instruit par Pallas Athéné.

Outre ce *Nītiçāstra*, un autre texte du *Tripiṭaka* chinois présente dans son titre le nom d'Udayana ; il existe en effet une *Udayana-vatsarāja-paripṛcchā*. Le cadre est un épisode détaché du Mākandikāvadāna. Nous l'étudierons plus loin.

Un conte développé qui met Udayana en scène se lit dans le Divyāvadāna, XXXVI, correspondant au Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya chinois (ed. de Tōkyō) XVI, 9, p. 103ᵃ col. 13 — p. 190ᵇ [2]. Mais c'est dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada qu'il présente les

1. Bunyu Nanjio, *A Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka*, 1006 : Sūtra addressed by Buddha to king Udayana on the law of kings and counsels for administration. Translated by Amogha-Vajra, A. D. 746-771. — Incapable de consulter seul la version chinoise, je dois une analyse détaillée de ce texte, ainsi que des autres textes du *Tripiṭaka* chinois qu'on trouvera cités plus loin et dont il n'existe pas de traduction en une langue européenne, à l'obligeance de M. R. Sakaki.

2. Cf. S. Lévi, *T'oung Pao* (1907), p. 109.

détails les plus variés sur Udayana. Tandis que le Divyāvadāna ne fournit rien sur Vāsavadattā — ce qui n'est pas étonnant en raison du caractère fragmentaire de cette compilation — et que le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya donne l'histoire de Vāsavadattā comme un épisode de celle de Pradyota, ainsi que nous l'avons vu plus haut, Buddhaghoṣa incorpore cette histoire à celle d'Udayana. Cela me paraît accuser un certain souci de constituer comme un cycle d'Udayana. Je vois un autre indice de cette préoccupation dans le soin que prend Buddhaghoṣa de mettre en tête le récit de la naissance d'Udayana, comme s'il voulait présenter la suite chronologique de la vie du roi des Vatsas.

Je commence donc par l'Aṭṭhakathā du Dhammapada (*ad* 21-23). Je me sers de l'édition de Fausböll et, pour les parties qu'il a supprimées, de l'édition singhalaise (de Guṇaratana, *Colombo*, 1886 [1]).

Le roi de Kosambī, Parantapa, est assis sur la terrasse de son palais, avec la reine enceinte, pour jouir des rayons du soleil levant. La reine s'est couverte d'une précieuse étoffe rouge qui sert de manteau au roi. Elle converse avec son mari et, par manière de jeu, elle lui enlève son anneau marqué du sceau royal et le passe à son doigt. « A ce moment, un vautour hatthiliṅga arrivait à travers l'espace ; de loin il voit la reine « revêtue de l'étoffe rouge, juge que c'est une masse de viande ; « il reploie ses ailes et se laisse tomber. Le roi effrayé par le « bruit de sa chute se lève et se réfugie dans les appartements. « Quant à la reine, tant à cause de son état que par suite de la « timidité de sa nature, elle ne put mettre assez de hâte à « s'enfuir. L'oiseau fond sur elle, la lie de ses serres et regagne « les airs à tire d'aile. » Ces oiseaux « qui ont la force de cinq éléphants », ont l'habitude d'emporter leur proie dans leur aire, où ils la mangent à loisir. Pendant le trajet, la reine réfléchit que si elle crie, l'oiseau surpris, car tous les animaux ont l'horreur de la voix humaine, la lâchera ; mieux vaut attendre. Le vautour la transporte dans un lieu écarté sur le

1. Mrs. Mabel Bode a bien voulu copier pour moi les passages en question sur l'édition singhalaise et collationner en outre le texte de Fausböll sur cette édition, qui est par endroits plus complète.

mont Himavat, sous un figuier des banians, la dépose sur une fourche de l'arbre. Pendant qu'il examine les alentours avant de commencer son repas, elle bat des mains en criant. L'oiseau épouvanté s'enfuit. — Nuit d'orage, que la reine, à demi morte de douleur, passe dans l'insomnie. « A l'heure où la nuit « s'éclaircit, les nuages s'écartèrent et en un même instant « apparurent les rayons de l'aurore et accoucha la reine. Comme « elle avait eu ce fils en temps d'orage, à l'heure de l'aurore et « sur la montagne [1], elle lui donna le nom d'Udena. » Or, non loin de là demeure le roi Allakappa qui s'est fait ascète. Il la trouve, a pitié d'elle, la fait descendre de l'arbre avec son fils, sans la toucher ! Il l'emmène à son ermitage, lui donne à manger. Elle réfléchit qu'il pourrait l'abandonner et qu'elle périrait avec son enfant, ne sachant ni par quel chemin elle est venue, ni comment regagner son pays. Elle ne voit qu'un moyen de salut : le séduire. Elle y réussit et ils vivent ensemble, de bon accord.

Un jour l'ascète, observant les astres s'écrie : « Le roi Parantapa est mort ! » La reine se met à pleurer. Qu'est-ce à dire ? Elle révèle que Parantapa était son mari, — Tout être né est mortel, dit l'ascète en manière de consolation. — Mais c'est pour son fils qu'elle pleure ! Il ne recueillera pas le royaume ! — Je lui en fournirai les moyens, réplique-t-il. Il donne à l'enfant un luth et lui enseigne une formule pour charmer les éléphants. Trois jours d'essai suffisent pour montrer que son succès, à cet égard, est certain ; Le troisième jour, le chef des éléphants ploie le dos devant lui [2]. L'ascète invite la mère à donner ses instructions à son fils : il ne sortira de l'ermitage que pour devenir roi ! La mère apprend à Udena qu'il est le fils du roi de Kosambī, Parantapa, lui enseigne le nom des ministres de son père et lui remet, pour prouver son identité, le manteau rouge et l'anneau du roi. Udena s'établit sur une branche basse d'un arbre et récite la formule magique. Le chef des éléphants vient courber le dos devant lui ; il y monte et lui dit à l'oreille qui il est et ce qu'il désire. L'éléphant pousse le cri de ralliement et ses congénères se rassemblent par milliers ; le chef congédie

1. pabbatautuñ ca *éd. de Colombo et Papañcasūdani*. v. infra.
2. D'après le texte de l'éd. de Colombo.

les vieux et les jeunes, garde ceux qui sont propres au combat. Udena, escorté par cette terrible armée, se présente dans son royaume; il réclame le combat ou la royauté! — Non, dit le peuple, nous n'accordons ni l'un ni l'autre tant que nous ne saurons pas si notre reine, jadis enlevée par un vautour pendant sa grossesse, est morte ou vivante. Udena nomme les ministres, montre le manteau rouge et l'anneau ; on lui ouvre les portes et il est couronné.

La même histoire se lit, mais très résumée, dans la Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā), au Bodhirājakumārasutta; elle y est immédiatement suivie de la mention — réduite à quelques lignes — de la capture d'Udena par Caṇḍapajjota, des leçons données à la fille de ce dernier et de la fuite des amants [1].

Je n'analyserai pas l'histoire qui suit dans la Dhammapada-aṭṭhakathā, celle du marchand Ghosaka pendant sa seconde existence, qui se retrouve dans la Manoratha-Pūraṇī (p. 251, éd. de Colombo, 1893). Elle a été publiée et traduite sous ses deux versions par M. E. Hardy (*J. of the R. A. S.*, oct. 1898). Udena n'y joue qu'un rôle insignifiant; il n'apparaît dans le conte que pour donner à Ghosaka la survivance de la charge de son père.

On passe ensuite à l'histoire de Sāmavatī. Fille d'un marchand de Bhaddavatī, qui était lié d'amitié avec Ghosita (c'est le Ghosaka de l'histoire précédente), elle est venue à Kosambī avec ses parents, fuyant une épidémie qui décimait leur ville natale. Ils souffrent de la faim sur la route, mendient aux portes de la ville; le père et la mère meurent avant de s'être présentés à Ghosita. C'est après bien des tribulations que Sāmavatī est recueillie par le généreux marchand, qui l'adopte. Un jour, Udena la voit, la désire, commande à Ghosita de la lui donner. Le marchand refuse de consacrer sa fille aux plaisirs du roi. Udena furieux met Ghosita à la porte de sa propre maison. Alors Sāmavatī demande à son père adoptif de céder aux désirs du roi, sous la condition qu'elle sera traitée avec honneur et aura ses suivantes. Le roi consent, l'épouse, la loge elle et ses femmes dans le palais de ses femmes en titre.

1. Je dois la copie de ce texte à Mrs. Bode, qui l'a exécutée pour moi sur une transcription obligeamment prêtée par M. Rhys Davids.

Udena avait une autre femme nommée Vāsuladattā ; c'était la fille de Caṇḍapajjota, roi d'Ujjenī. Celui-ci est jaloux d'Udena; il ourdit la ruse de l'éléphant mécanique et s'empare de son ennemi. Il le jette en prison et, en signe de joie, se livre à une orgie de trois jours. Udena, renseigné par un gardien, taxe sévèrement l'attitude de Pajjota. Celui-ci piqué, le somme de lui enseigner la formule secrète qui sert à dompter les éléphants. Udena ne la veut révéler que si on lui rend d'abord hommage. Pajjota, trop fier pour condescendre à cette humiliation, conçoit l'idée de donner sa fille comme disciple à Udena. « J'ai dans ma maison, dit-il, une bossue ; elle se tiendra derrière un rideau, toi devant, et tu lui apprendras la formule. » Udena accepte. Pajjota dit à Vāsuladattā qu'elle va recevoir les leçons d'un lépreux, caché derrière un rideau. Les leçons commencent ; mais l'élève à la tête dure ; le professeur s'impatiente, l'interpelle insolemment : « bossue ! ». Furieuse, elle réplique : « lépreux ! ». Intrigué, il soulève le coin du rideau. Les voilà tous deux bien étonnés ! Ils s'expliquent. La ruse employée par Pajjota pour les empêcher de se voir n'a réussi qu'à les rendre amis : ils ne demandent qu'à faire durer les leçons ! Udena finit par persuader à Vāsuladattā de s'enfuir avec lui, lui promettant qu'elle sera son épouse en titre et régnera sur un vaste gynécée. Cependant, elle affirme à son père qu'elle devient habile et obtient de sortir la nuit par une certaine porte et de rentrer à toute heure, sous le prétexte de cueillir à l'heure indiquée par les étoiles une herbe magique, nécessaire pour la mise en pratique de la fameuse formule. On s'habitue à les voir sortir ensemble par cette porte. Pajjota possédait une éléphante, Bhaddavatī, qui parcourait 50 yojanas en un jour, un courrier, Kāka, qui en parcourait 60, deux chevaux, Celakaṇṭhi et Muñjakesi, qui en faisaient 100, un éléphant, Nālāgiri, capable d'en faire 120 — Suit à ce propos « une histoire du temps passé » sans intérêt pour nous ici. — Un jour que Pajjota est allé s'amuser dans ses jardins, Udena se dit que le moment est favorable. Il emplit d'or des outres, les charge sur Bhaddavatī, monte sur la bête avec Vāsuladattā et prend le large. Pajjota, averti par les gardes du gynécée, lance une armée à sa poursuite. Udena, à l'approche de celle-ci, crève une des outres ; les poursuivants s'attardent

à ramasser la monnaie; la répétition de cette ruse permet aux fugitifs de gagner la frontière. Udena, revenu à Kosambī, épouse Vāsuladattā et la met au nombre de ses épouses en titre.

Udena avait une autre femme nommée Māgandiyā. Son histoire est liée étroitement à celle de Sāmavatī, qui est elle-même partie, si l'on veut, de l'histoire du marchand Ghosita; mais elle n'a rien à faire avec celle de Vāsuladattā qui, insérée entre les deux, a rompu la suite du récit.

Māgandiyā est la fille du brâhmane Māgandiya. Ses parents l'offrent en mariage au Buddha, qui refuse. Là-dessus, Māgandiya et sa femme, étant entrés dans la confrérie, remettent la jeune fille entre les mains de son oncle, nommé aussi Māgandiya (Māgandika). Ce dernier, se disant qu'elle est digne d'être épousée par Udena, l'emmène à Kosambī. En effet, Udena la voit, s'éprend d'elle, la met au nombre de ses femmes en titre et lui donne cinq cents suivantes comme à Sāmavatī et à Vāsuladattā. Or, il y avait trois marchands, Ghosita, Kukkuṭa et Pāvāriya qui firent chacun bâtir pour le Buddha un vihāra, le Ghositārāma, le Kukkuṭārāma et le Pāvārikārāma. Sur leur invitation, le Buddha vint y séjourner, hôte de chacun alternativement.

Le fleuriste Sumana, serviteur des trois marchands, obtient qu'un jour le Buddha vienne manger chez lui. Cela donne à l'une des femmes de Sāmavatī, Khujjuttarā, qui chaque jour allait acheter chez Sumana des fleurs pour sa maîtresse, l'occasion d'entendre la prédication du Buddha et d'obtenir la récompense de l'état de *sotāpatti*. Au retour, elle prêche la bonne parole aux cinq cents femmes de Sāmavatī, qui lui demandent d'aller écouter le Buddha, pour leur répéter ses enseignements, puis prennent envie de voir le Buddha lui-même. En perçant les murs des chambres intérieures, elles parviennent à le voir tandis qu'il se rend avec les moines chez les trois marchands. Māgandiyā s'est aperçue du fait. Comme elle ne songe qu'à se venger du Buddha, elle dénonce Sāmavatī au roi, à qui elle tâche d'inspirer des craintes pour sa sécurité. Udena se borne à faire murer les ouvertures des chambres, qui désormais n'auront plus de fenêtres qu'au plafond. Māgandiyā incite des hommes à injurier le Buddha

dans les rues. Ānanda presse son maître de quitter la ville; il refuse.

Quelle ruse inventer? se dit Māgandiyā. Elle fait présenter vivantes à Sāmavatī des volailles que celle-ci doit préparer pour le repas du roi. Sāmavatī ne saurait, sa foi lui interdisant le meurtre; mais ces mêmes volailles — et cette fois Māgandiyā a soin de les faire tuer d'avance — elle veut bien les préparer pour le Buddha! Udena refuse encore de se mettre en colère. Nouvelle ruse : Māgandiyā introduit un serpent dans la vīṇā dont Udena se sert pour charmer les éléphants, et qui ne le quitte jamais. Le roi visite ses femmes à tour de rôle; c'est le tour de Sāmavatī; Māgandiyā essaie de retenir Udena : elle a eu, dit-elle, un mauvais rêve! Comme il n'en tient compte, elle insiste pour l'accompagner et fait sortir le serpent de la vīṇā sur le lit d'Udena. Voilà bien la fâcheuse aventure que prédisait le songe! Cette fois, Udena persuadé que Sāmavatī en veut à sa vie, saisit son arc pour tuer la coupable. Il a beau viser la poitrine de Sāmavatī, la flèche revient sur elle-même! Un objet privé de sens, une flèche, se dit Udena, connaît la vertu de Sāmavatī; et moi je ne la reconnaîtrais pas! Il jette son arc et tombe aux pieds de Sāmavatī, implore sa protection. — C'est le Buddha qui est le refuge!... répond celle-ci. Elle obtient sans peine qu'Udena sollicite le Buddha, avec cinq cents moines, de venir prêcher dans sa maison. Le Buddha envoie Ānanda avec cinq cents moines. Don de vêtements par le roi.

Māgandiyā veut en finir. A son instigation, son oncle pénètre dans la maison de Sāmavatī, enferme les femmes dans les appartements, tire l'huile et les étoffes des cabinets où on les conserve et allume un incendie. Udena accourt — trop tard! Sāmavatī et ses femmes ont péri dans les flammes. Māgandiyā est aussitôt soupçonnée. — C'est par jalousie que tu as agi; quelle preuve d'amour pour moi! feint de dire Udena; je veux te gratifier d'un présent, et avec toi tous les tiens. — Ils accourent; il en vient même qui ne lui sont rien! Le roi les fait tous jeter dans une fosse, entasse de la paille par dessus, met le feu; ils rôtissent; et Udena va jusqu'à se repaître de la chair de Māgandiyā.

Suit une « histoire du temps passé ».

En dépit de l'application qui est faite, pour finir, à Māgandiyā et à Sāmavatī des v. 21-23 [1] du Dhammapada, il est trop évident que bien d'autres histoires auraient pu servir à illustrer une sentence d'une portée aussi générale. Je ne puis attribuer le choix qu'a fait Buddhaghoṣa de celle-ci qu'au désir de loger quelque part un récit qu'il trouvait intéressant. Mais qu'y viennent faire d'abord l'histoire de la naissance d'Udena, ensuite celle de l'enlèvement de Vāsuladattā? Il est clair que si on prend le récit en bloc, l'héroïne est Sāmavatī. On comprend qu'à son histoire soit mêlée celle de Māgandiyā, mais celle de Vāsuladattā est un pur hors-d'œuvre; nous avons remarqué qu'elle était très mal placée et rompait la suite du récit bien inutilement. D'autre part, comme on commence par la section *Udenassa uppatti* et qu'en tête des sections de Vāsuladattā et de Māgandiyā on lit les formules *Udenassa pana aparāpi Vāsuladattā nāma devī ahosi. — Aparā pana Māgandiyā nāma rañño santikā aggamahesiṭṭhānaṃ labhi*, le lecteur peut être induit en erreur et croire qu'on veuille lui conter une histoire complète d'Udena et de ses différentes femmes. La composition de Buddhaghoṣa a un caractère hybride. C'est une histoire de Sāmavatī dans laquelle il a incorporé — fort maladroitement — deux épisodes d'une légende d'Udena, lesquels figurent, comme nous l'avons vu, étroitement liés l'un à l'autre dans la Papañcasūdanī.

Nous allons retrouver l'histoire de Sāmavatī (Çyāmāvatī) dans le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya. Là, l'objet semble plus apparent: il serait — si l'on en juge par l'épisode de Çrīmatī recevant les leçons de Çāriputra qui la termine — d'expliquer la licence donnée aux moines par le Buddha de rester en de certaines circonstances dans le gynécée du roi après le coucher du soleil [2].

1. appamādo amatapadaṃ pamādo maccuno padaṃ
appamattā na miyanti ye pamattā yathāmatā (21)
etaṃ visesato ñatvā appamādamhi paṇḍitā
appamāde pamodanti ariyānaṃ gocare ratā (22)
te jhāyino sātatikā niccaṃ daḷhaparakkamā
phusanti dhīrā nibbānaṃ yogakkhemaṃ anuttaraṃ (23)

Cf. Aṭṭhakathā, p. 179 (*Fausböll*) : Māgandiyā jīvantī pi matā yeva nāma, Sāmavatipamukhā matā jīvanti yeva nāma.

2. Cf. Huber, *Et. de lit. bouddhique*, V, *Les sources du Divyāvadāna*, *Bul. de l'Ec. fr. d'Ext.-Or.*, janv.-mars 1906, p. 27 du tirage à part.

La partie essentielle de l'histoire eût pu se conter en quelques lignes; le rédacteur a repris les choses de fort loin. L'histoire de Çyāmāvatī est divisée en deux sections : 1° Rudrāyaṇa-avadāna, 2° Mākandika-avadāna, que le compilateur du Divyāvadāna a intervertis — respectivement XXXVII et XXXVI — mais que le texte chinois présente dans leur succession normale, en donnant de plus les parties supprimées dans la compilation sanskrite [1].

La première section (Rudrāyaṇa) a pour objet d'expliquer l'origine de Çyāmāvatī. On en fait la fille de Bhiru, ministre de Rudrāyaṇa, roi de Roruka; Bhiru l'a confiée à la nonne Çailā pour qu'elle la conduise à Kauçāmbī, chez son ami, le marchand Ghoṣila. Çyāmāvatī était fille d'un marchand étranger dans le commentaire pāli; elle est ici fille d'un ministre étranger; là, elle fuyait sa ville natale décimée par une épidémie; ici, elle fuit Roruka détruite par une pluie de poussière. Il est clair que la tradition voulait que Çyāmāvatī, destinée à épouser Udayana, fût une étrangère, exilée à Kauçāmbī à la suite des malheurs de sa patrie et recueillie par charité. Quant à la dire fille de Bhiru de Roruka, c'est un artifice pour introduire l'histoire de Rudrāyaṇa et de la destruction de Roruka. Cette histoire touche par deux endroits à la légende d'Udayana. D'abord, la ressemblance des noms Udayana et Rudrāyaṇa (on trouve aussi Udrāyaṇa) a fait attribuer au second personnage un trait propre au premier; ensuite la présence à Roruka d'une statue du Buddha venue de Kauçāmbī a pu favoriser la confusion ; mais les deux personnages ne sont nullement identiques, comme l'a dit M. Kern. Roruka est localisé avec beaucoup de vraisemblance par M. Huber dans le Turkestan.

Les Tibétains [2] racontent qu'Udayana, roi de Bénarès (!) fit faire une statue du Buddha en bois de santal jaune. Hiouen-Tsang dit qu'Udayana, roi de Kauçāmbī, fit sculpter cette image par un artiste qui, grâce à la faveur de Maudgalyāyana, était monté au ciel pour contempler le Buddha [3] et que Prasenajit, à cette nouvelle, en fit faire une pareille. Même histoire chez

1. Le texte chinois a été analysé par Huber, *l. c.*

2. Schiefner. *Tib. Lebensb. Çākyamunis*, 273.

3. *Mémoires*, II, 284. — Selon une autre tradition chinoise, Udayana aurait d'abord fait fondre une statue en or. Cf. Chavannes, *J. As.*, x^e s., 11 (1908), p. 504.

les Jaïnas, mais naturellement à propos d'une statue du Jina ; Udayana le Sauvīra se serait battu avec Pradyota qui la lui voulait ravir [1]. Or, cette statue du Buddha, Hiouen-Tsang [2] dit l'avoir vue à Pi-mo (Bhimā), où elle faisait des miracles : de Kauçāmbī, après la mort du Buddha, elle s'élança dans les airs et s'en fut dans la ville de Roruka (Ho-lao-lo-kia) [3]. Parce que les habitants, sur l'ordre du roi, couvrirent de sable un arhat qui saluait la statue, la ville fut ensevelie sous une pluie de poussière ; l'image s'en alla, par les airs, de Roruka à Bhimā.

Dans le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya, l'histoire de Rudrāyaṇa commence par la mention d'un échange de présents entre ce roi et Bimbisāra. Ce dernier envoie un portrait du Buddha. A l'arrivée de l'image, certains marchands du Madhyadeça expliquent à Rudrāyaṇa le sens des formules qui l'accompagnent [4]. Rudrāyaṇa demande un moine au Buddha. Celui-ci envoie Kātyāyana avec cinq cents moines qui pratiquent des conversions. Mais ils ne peuvent pénétrer dans le gynécée ; cela leur est défendu par le Buddha. C'est la nonne Çailā avec cinq cents compagnes qui vient prêcher la Loi aux femmes du roi. Rudrāyaṇa, jouant du luth pour faire danser la reine Candraprabhā — c'est un trait d'Udayana ! — aperçoit sur le corps de sa femme des signes qui présagent une mort prochaine. Elle se hâte de profiter des sept jours de vie qui lui restent pour se convertir et, instruite par le Buddha, elle apprend à son mari qu'il doit se faire moine pour être de nouveau réuni à elle dans le monde des devas. Rudrāyaṇa cède le pouvoir à son fils Çikhaṇḍin, se fait moine, puis est mis à mort sur l'ordre de ce même fils qui craint pour son trône. Ultérieurement, l'impiété de Çikhaṇḍin cause la destruction de Roruka, comme Hiouen-Tsang le raconte d'autre part. C'est alors que Bhiru confie sa fille Çyāmāvatī à Çailā. Je néglige l'histoire de Çyāmāka, fils du second ministre, Hiru, confié par celui-ci à Kātyāyana, qui s'enfuit, suivi de la divinité gardienne de la ville de Roruka,

1. Cunningham, *Arch. Surv.*, III, 47. Kern a groupé des témoignages anciens sur les images du Buddha, *Hist. du bouddhisme dans l'Inde*, II, 157 sq.

2. *Mémoires*, II, 243 sq.

3. Cf. Huber, *Ét. de lit. bouddhique*, VIII, *La destruction de Roruka*, *Bul. de l'Éc. fr. d'Ext.-Or.*, juil.-déc. 1906, p. 335 sq.

4. Ce début a été traduit par Burnouf, *Intr.*, p. 341 sq.

et l' « histoire du temps passé » qui clôt cette section et le chapitre XXXVII du Divyāvadāna.

Suit, dans le texte chinois seulement, sous une version fort différente de la rédaction pālie, l'histoire du marchand Ghoṣila, devenu ministre d'Udayana et donateur du Ghoṣitārāma. Çyāmāvatī, adoptée par lui, est recherchée en mariage par plusieurs rois, dont Udayana; elle jette son dévolu sur Hatthālavaka [1], roi d'Āṭavī, dont on raconte préalablement la miraculeuse histoire. Mais le jour même où Çyāmāvatī arrive à Āṭavī, son fiancé se convertit; il ne peut plus l'épouser. Çyāmāvatī reste cependant à Āṭavī, vouée au service des moines; peu après, le roi étant mort, elle retourne à Kauçāmbī. C'est alors qu'Udayana recherche de nouveau sa main et l'obtient. L'histoire de sa servante Kubjottarā et du marchand de fleurs (ici de parfums) suit, très analogue à celle que nous avons lue dans la rédaction pālie. Kubjottarā rapporte à Çyāmāvatī les enseignements du Buddha.

Vient ensuite la section de Mākandika qui forme le chapitre XXXVI du Divyāvadāna. Mākandika est un brâhmane de Kalmāṣadamya. Il a une fille, d'une beauté sans égale, Anupamā, qu'il offre en mariage au Buddha. Celui-ci la refuse et Anupamā lui voue un ressentiment mortel. C'est exactement l'histoire de la Māgandiyā de Buddhaghoṣa. Suit l'épisode du vieux moine tombé amoureux d'Anupamā, éconduit, mort de colère et précipité en enfer, puis une longue « histoire du temps passé » (Siṃhala et les sorcières du Tāmradvīpa), fortement écourtée par le Divyāvadāna. Le récit reprend avec l'arrivée de Mākandika à Kauçāmbī. Il s'arrête avec Anupamā en un certain jardin. « Le garde du jardin prévint Udayana, roi des « Vatsas : « Sire, une femme belle, agréable à voir, charmante, « se trouve dans le jardin; elle convient à Votre Majesté ». Le « roi s'en fut au jardin; il la vit, elle ravit ses sens; à première « vue elle avait conquis son cœur. Il dit à l'ascète Mākandika : « « A qui est cette jeune fille? — Sire, c'est ma fille, elle n'est « à personne. — Que ne me la donnes-tu? — Sire, elle est à

1. Cette partie n'existant pas dans le Divyāvadāna, j'en emprunte le récit à M. Huber (*Les sources du Div.*); il donne le nom Hatthāḷavaka sous une forme pālie parce qu'il l'emprunte à une source birmane (*l. c.*, p. 18 n. 2).

« Votre Majesté! » Voilà Anupamā logée dans le palais des épouses en titre, avec une suite de cinq cents femmes et une dotation quotidienne de cinq cents kārṣāpaṇas pour les parfums et les guirlandes.

Il se trouva, quelque temps après, que le roi eut l'occasion d'engager deux nouveaux serviteurs, chargés d'annoncer, l'un les bonnes nouvelles, l'autre les mauvaises.

« A quelque temps de là, Udayana, Çyāmāvatī et Anupamā « se trouvaient ensemble. Alors le roi éternua. « Hommage au « Buddha! » dit Çyāmāvatī. — « Hommage au roi! » dit Anu- « pamā. « Sire, dit celle-ci, Çyāmāvatī mange la nourriture « appartenant à Votre Majesté, et c'est au çramaṇa Gautama « qu'elle fait hommage. — Anupamā, dit le roi, en la circons- « tance il n'en est pas ainsi; Çyāmāvatī, qui est zélatrice, invo- « lontairement fait hommage au çramaṇa Gautama. » Elle ne « répondit rien. Elle dit à une servante : « Fille, quand le roi, « Çyāmāvatī et moi nous serons seuls, tu feras tomber dans « l'escalier un plat en métal. — Soit, dit-elle ». Comme ils « étaient seuls, elle fit tomber dans l'escalier un plat en métal. « « Hommage au Buddha! » dit Çyāmāvatī. » La scène précédente recommence.

Udayana partage ses faveurs entre Çyāmāvatī et Anupamā, à tour de rôle. Au jour réservé à Çyāmāvatī, il commande à l'oiseleur d'apporter des gélinottes vivantes. L'oiseleur les apporte. « Remets-les à Anupamā », dit le roi. Anupamā l'en- « tendit : « Sire, dit-elle, ce n'est pas mon tour, c'est le tour de « Çyāmāvatī. — Eh l'homme! dit le roi; va les remettre à Çyā- « māvatī! » Il les apporta devant Çyāmāvatī et lui dit de les pré- « parer pour le roi. « Suis-je oiseleuse? » dit-elle. « Tuer des « êtres vivants n'est pas mon affaire! » Il revint et dit au roi : « « Sire, Çyāmāvatī dit : Suis-je oiseleuse? Tuer des êtres « vivants n'est pas mon affaire! » Anupamā l'entendit : « Sire, « dit-elle, si on lui disait de les préparer pour le çramaṇa Gau- « tama, tout de suite, avec ses servantes, elle les préparerait. » « Le roi considéra que cela pourrait bien être. Il dit à l'oiseleur : « « Va lui dire de les préparer pour le Bienheureux! » Il par- « tit. Anupamā lui dit en cachette : « Tue-les avant de les lui « apporter. » Il les tua et les apporta à Çyāmāvatī. « Le roi te « fait dire de les préparer pour le Bienheureux ». Avec ses ser-

« vantes elle se mit à l'œuvre. L'oiseleur vint dire au roi : « « Sire, elle s'est mise à l'œuvre avec ses servantes. — Votre « Majesté a entendu, dit Anupamā. S'il ne convient pas de tuer « des êtres vivants, il ne convient pas de le faire pour le çra- « maṇa; [s'il convient de les tuer pour le çramaṇa], il convient « de le faire aussi pour le roi. Elle a dit qu'il ne convenait pas « de le faire pour le roi! Pourquoi cela? » Udayana, furieux, veut tuer Çyāmāvatī; suit l'épisode des flèches qui refusent d'atteindre leur but. Le roi est dompté; il consent à faire exposer la Loi devant Çyāmāvatī, dans le gynécée.

Rage d'Anupamā, qui ne rêve que vengeance. Il se trouve qu'Udayana est forcé de partir en expédition contre un vassal révolté qui a battu les troupes royales. Il recommande Çyāmāvatī à Mākandika, avec l'ordre de faire toutes ses volontés. Anupamā presse son père de servir sa vengeance, prie et menace tour à tour. Il finit par céder et combine une ruse. Çyāmāvatī, à qui il va offrir ses services, n'a besoin de rien. « Cependant, « dit-elle, ces jeunes filles, pendant la nuit, sous la lampe, étu- « dient la parole du Buddha. Il faut pour cela des écorces de « bouleau, de l'huile de sésame, des calames, des crayons. » Mākandika entasse ces matières inflammables en grande quantité dans le vestibule, y met le feu. Cependant les parents des femmes accourent pour éteindre l'incendie; Mākandika, l'épée à la main, leur barre le passage, sous prétexte qu'ils veulent violer le gynécée du roi! Çyāmāvatī, grâce à la puissance surnaturelle que lui valent ses mérites, s'élève dans les airs, fait un petit sermon, puis tombe dans le brasier avec toutes ses compagnes; seule Kubjottarā s'échappe. Mākandika se débarrasse des corps et les parents des victimes vont pleurer en exil.

L'aventure est rapportée au Buddha ; c'est une occasion de prédication.

Cependant qui ira annoncer la nouvelle à Udayana? Le « porteur de mauvaises nouvelles ». Il y consent à la condition qu'on lui donne une armée et, sur une toile peinte, des tableaux représentant toute la série des événements qui ont causé la mort de Çyāmāvatī. Il s'en va en pays étranger et, de là, se donnant pour un roi, écrit à Udayana pour lui demander son appui contre Mṛtyu (la mort) qui lui a ravi son fils. — Il est fou! pense Udayana qui néanmoins répond favorablement, à la

condition que le prétendu roi l'aidera d'abord à châtier le vassal rebelle. Ce dernier prend peur et fait sa soumission. Le nouvel allié requiert Udayana de tenir sa promesse. — Tu es fou ! répond celui-ci. A-t-on jamais pu ramener quelqu'un de chez Mṛtyu ? — Alors, regarde ce tableau, réplique l'autre. — Çyāmāvatī est morte dans les flammes ! s'écrie le roi. — C'est toi qui l'as dit. — Sans ce stratagème, dit Udayana, je t'aurais fait couper la tête !

Revenu à Kauçāmbī, Udayana ordonne à Yogandharāyaṇa de faire brûler Mākandika et Anupamā dans la chambre de torture. Le ministre renferme Anupamā dans une cave. Le chagrin d'un roi dure sept jours ! Au bout d'une semaine, voilà Udayana consolé ! Il réclame Anupamā. Yogandharāyaṇa avoue sa désobéissance ; le roi l'approuve. On tire Anupamā de la cave ; elle n'a pas souffert d'avoir jeûné sept jours. Udayana va trouver le Buddha et lui demande pourquoi Çyāmāvatī est morte brûlée et pourquoi sa servante Kubjottarā a seule échappé aux flammes ; le Buddha conte à Udayana une « histoire du temps passé » et, après le départ du roi, conte une seconde et une troisième histoire, sur Kubjottarā et Anupamā dans une existence antérieure, toutes sans intérêt pour nous ici.

Dans une existence antérieure, Anupamā avait comme amie la fille d'un brâhmane qui, pour avoir fait l'aumône à un religieux, a obtenu dans cette existence de renaître fille du maître de maison Ghoṣila [1]. Elle est belle et se nomme Çrīmatī. Udayana devient amoureux d'elle et l'épouse. Un jour elle demande à voir les moines, menace, si on ne la satisfait pas, de se laisser mourir de faim. La maison de Ghoṣila touche à celle du roi. Udayana commande à son beau-père de préparer chez lui un repas pour les moines et fait percer une ouverture entre les deux maisons pour satisfaire l'envie de Çrīmatī. Le Buddha envoie Çāriputra. Celui-ci prêche la reine ; malgré la règle, il reste à l'instruire jusqu'après le coucher du soleil parce qu'à cette heure elle

1. Le Divyâvadāna lie intimement, mais maladroitement, l'histoire de Çrīmatī (dans son existence actuelle) à celle d'Anupamā (dans une existence précédente). Dans la version chinoise que suit M. Huber (*l. c.*, p. 26), elles sont nettement séparées. Çrimatī, dans une existence antérieure, n'a pas été la jeune brāhmaṇī dont il est question plus haut, mais une servante de Ghoṣila.

n'avait pas encore obtenu la récompense de l'état de *çrotāpatti*. Le Buddha approuve cette conduite (v. p. 255).

Ce dernier épisode est un ajoutage destiné à illustrer une exception à une règle de discipline. Le personnage de Çrīmatī est un doublet de celui de Çyāmāvatī : même père, même désir de connaître le Buddha, même moyen employé que dans l'histoire de la Sāmavatī du commentaire pāli (percement des murs), mais ici avec l'aveu d'Udayana. Supprimons donc l'épisode de Çrīmatī à la fin, au début tout le Rudrāyaṇa-avadāna qu'un artifice très simple, comme nous l'avons vu, avait permis de coudre à ce qui devait suivre, il nous reste exactement l'histoire de Çyāmāvatī et d'Anupamā ; sauf des détails accessoires dont les principaux portent sur les conditions de l'arrivée de Çyāmāvatī à Kauçāmbī et sur le châtiment d'Anupamā, elle est pareille à l'histoire de Sāmavatī et de Māgandiyā du commentaire pāli. En dépit des mérites bouddhiques acquis par les héroïnes et des « histoires du temps passé » rapportées par le Buddha, il ne me semble pas que ce conte ait eu à l'origine la moindre visée édifiante. C'est le récit d'un drame de harem : un roi réduisant, une femme jalouse qui tente tous les moyens pour détruire sa rivale et la fait enfin périr dans un incendie, le mari qui châtie la coupable — l'histoire finit en tragédie dans le texte pāli, en comédie dans l'autre. Que le premier inventeur du conte ait fait de Çyāmāvatī une bouddhiste, d'Anupamā une ennemie du Buddha, je le veux bien. Mais qu'on ait brodé ce roman compliqué pour illustrer un point de discipline, je n'en crois rien. Il en est de celui-ci comme de beaucoup d'autres qu'on lit dans les textes bouddhiques. Les rédacteurs ont puisé dans l'arsenal des contes profanes qu'ils ont tant bien que mal accommodés. Je crois qu'ils obéissaient à un souci fort analogue à celui que nous devons supposer chez les compilateurs du Mahābhārata : l'ensemble des livres d'une école devait en principe *tout* contenir, doctrine d'abord, mais aussi trésor de légendes. Ces récits étaient pour les bouddhistes d'esprit simple ce qu'ont été ceux des Purāṇas pour leurs frères brâhmaniques.

En somme, d'un cycle d'Udayana nous possédons deux gros fragments que le seul Buddhaghoṣa a fondus, sans réussir à leur donner de l'unité : 1° Naissance d'Udayana et enlèvement de Vāsavadattā ; 2° Çyāmāvatī et Anupamā (en éliminant Ru-

drāyaṇa et Çrīmatī). Sauf l'histoire de la naissance du héros que je n'ai pas retrouvée dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, le canon de cette école présente les deux fragments, mais séparés, le premier faisant partie de la légende de Pradyota. Je ne m'étonne pas de n'y pas rencontrer un cycle complet d'Udayana analogue au cycle de Pradyota. L'existence de celui-ci devait contrarier celle de celui-là. En effet, tandis qu'Udayana, dans la légende de Pradyota, joue un rôle peu honorable, il est incontestablement personnage sympathique dans l'histoire de Çyāmāvatī; il honore le Buddha, favorise sa prédication, va lui demander avis; c'est tout juste s'il ne pousse pas jusqu'à la conversion. Le cycle auquel est empruntée cette histoire était à la gloire du héros; c'était la contre-partie de celui de Pradyota, tel que l'ont inséré les Mūla-Sarvāstivādins. Mais de ce qu'ils n'ont fait au premier qu'un emprunt, il ne suit pas qu'il n'ait pas existé ailleurs sous une forme plus complète. Buddhaghoṣa est depuis longtemps soupçonné d'avoir été familier avec la littérature du Nord. Ne connaissait-il pas quelque histoire d'Udayana qui l'a incité à l'arrangement que nous avons vu? Ce n'est qu'une hypothèse, assurément, mais assez plausible. D'où tenait-il l'histoire de la naissance d'Udayana? Et d'où viennent les détails que nous fournissent sur Udayana d'autres textes, où le personnage est tenu en odeur de sainteté?

Selon la tradition tibétaine, le Buddha convertit Udayana et son fils Rāṣṭrapāla entre en religion[1]. Le Karma-çataka[2] en dit autant de son fils Çaraṇa (si Udayana roi de Suvīra est confondu avec Udayana roi de Kauçāmbī). Dans le Saṃyutta-Nikāya (IV[e] Partie, n° 127) nous voyons Udena recevoir l'enseignement de Bhāradvāja. Même chose dans le Karma-çataka, lequel est conservé dans la version tibétaine. Piṇḍola Bhāradvāja prêche dans le Ghoṣitārāma; Udayana, voyant le peuple s'y rendre en foule, va lui aussi visiter le saint; Bhāradvāja ne le salue pas; le roi en conçoit du ressentiment et, à quelque temps de là, il revient au Ghoṣitārāma, bien décidé à faire couper la tête au moine orgueilleux. Celui-ci le maudit et pendant six mois Udayana, qui s'est égaré à la chasse et a perdu la mémoire, vit

1. Schiefner, *Tib. Lebensb. Çâk.*, 269.
2. Feer, K.-Ç. (89, VII, 7) J. As., IX[e] s., 17 (1901), p. 439 sq.

dans l'abjection chez un bouvier. Après ce temps d'épreuves, la mémoire lui revient et en même temps lui naît la foi : il traite Piṇḍola Bhāradvāja magnifiquement pendant sept jours; le Buddha, étant venu à Kauçāmbī, reçoit pendant trois mois l'hospitalité du roi, avec toute la communauté et lui prêche la Loi [1]. La première partie de cette histoire se retrouve sous une version différente au début du Jātaka 497 (*Fausböll* IV, 375 sq.). Le révérend Piṇḍola-Bhāradvāja, voyageant par les airs, s'arrête, pour passer les heures chaudes du jour, dans le parc d'Udena à Kosambī. Le roi vient s'y divertir avec ses femmes; comme depuis une semaine il se livre à la boisson, le sommeil s'empare de lui. Cependant les femmes s'écartent çà et là dans le parc, cueillant fleurs et fruits. Elles rencontrent le moine; il les prêche. Le roi s'éveille : Où sont allées ces coureuses? s'exclame-t-il. On lui dit qu'elles font cercle autour d'un ascète qui prêche. Udena furieux veut faire dévorer le moine par les fourmis rouges. Qu'on en verse sur lui un plein sac! Le saint s'échappe en s'élevant dans les airs et s'en va au Jetavana raconter l'aventure au Buddha.

L'histoire d'Udayana était certainement très connue. Nous trouvons dans le Jātaka (409, *Fausböll* III, 384 sq.) une allusion très précise à l'enlèvement de Vāsuladattā telle qu'elle est contée par l'Aṭṭhakathā du Dhammapada, et cette allusion ne pouvait avoir de sens que pour les lecteurs très familiers avec tous les détails de la légende. L'éléphante Bhaddavatikā vient trouver le Buddha qui réside dans le Ghositārāma. Elle se plaint de son maître Udena. Autrefois, dit-elle, il m'honorait, me soignait, disant : je te dois *la vie, mon royaume et ma femme*; aujourd'hui il me néglige parce que je suis vieille, incapable de rendre aucun service. Le Buddha va trouver le roi : Où est Bhaddavatikā? demande-t-il. — Je n'en sais rien, répond Udena. — Le Buddha lui fait honte de son ingratitude; désormais Udena entourera Bhaddavatikā de soins comme par le passé.

Celle des recensions chinoises du Dhammapada qu'a traduite S. Beal [2] présente, dans sa section XXXIII, Udayana comme

1. L. Feer, K.-Ç., *l. c.*, p. 70 sq.
2. *Texts from the Buddhist Canon commonly known as « Dhammapada » with Accompanying Narratives.*

un roi dévotieux. Cette section que n'a pas identifiée Beal, est tout simplement l'histoire de Çyāmāvatī et d'Anupamā, mais très abrégée et arrangée pour la pure édification, c'est-à-dire plus éloignée de sa forme originelle. Qu'on en juge!

Le Buddha est à Kauçāmbī dans le vihāra nommé Mi-yin (*lovely sound, dit Beal; c'est le Ghositārāma*). Il prêche la bonne parole pour les Devas et pour les hommes. En ce temps là, le roi de Kauçāmbī était Udayana et la reine avait une grande réputation de pureté (*c'est Çyāmāvatī*). Ayant appris la présence du Buddha, le roi, la reine et ses suivantes vont l'entendre, et deviennent zélateurs. En ce même temps, certain brâhmane avait une fille d'une beauté sans égale (*cette périphrase est la traduction de son nom, Anupamā*). Émerveillé par la beauté du Buddha, il la lui offre; le Buddha refuse. Le brâhmane furieux va la proposer à Udayana, qui l'épouse et fait d'elle la seconde reine. Elle devient jalouse de la première et combine une ruse pour la perdre : un jour que sa rivale est engagée dans des exercices religieux qu'elle ne peut interrompre, elle s'arrange pour que le roi lui enjoigne de venir. La première reine n'obtempère pas à cet ordre. Fureur d'Udayana : il fait traîner l'insoumise devant lui et veut la percer de flèches. Les traits, au lieu d'atteindre le but, se retournent contre lui [1]. — Quel est ce pouvoir magique? — C'est que j'ai trouvé un refuge dans les trois joyaux!... réplique la reine. — Udayana renvoie la seconde reine à ses parents et va trouver le Buddha. Conversion générale.

C'est encore sous les traits d'un zélé disciple du Buddha qu'est peint Udayana dans l'*Udayana-vatsarāja-paripṛcchā*. Ce texte existe sous trois versions dans le *Tripiṭaka* chinois [2]. Le cadre est emprunté au Mākandika-avadāna.

Je suis d'abord le n° 38 de Nanjio. — Pendant le règne d'Udayana, à Kauçāmbī, un homme nommé Mākandika a une

1. A propos des flèches qui refusent d'atteindre le but et reviennent vers l'archer, voir l'histoire des « gazelles de vent », D. K. Ç. S., VIII.

2. *Catalogue* de Nanjio, 38 : *Udayana-vatsa-rāja-paripṛcchā*. Translated by Fâ-cü of the Western Tsin dynasty, A. D. 265-316 — 788 : *Buddha-bhāṣita-mahāyāna-udayana-rāja-paripṛcchā-sūtra*. Translated by (Fâ-Hien) Dharmadeva, a çramaṇa of the Nālanda (973-1001) — 23 (29) : *Udayana-vatsa-rāja-paripṛcchā*. Translated by Bodhiruci, of the Thân dynasty, A. D. 618-907.

fille qui doit à sa beauté sans rivale d'être appelée Anupamā. Des rois et de grands personnages la recherchent; mais Mākandika, ayant vu sur le corps du Buddha les trente-deux signes, ne veut que lui pour gendre. Il va offrir Anupamā au Buddha, malgré les remontrances de sa femme. Refus du Buddha et prédication, tout cela exactement conforme aux versions du conte déjà citées — Mākandika demande au Buddha s'il ferait bien de donner sa fille à Udayana; le Buddha ne répond rien. Mākandika offre donc Anupamā au roi. Celui-ci l'accepte avec joie et lui fait bâtir un palais. Or, il se trouve que la reine légitime est une dévote du Buddha. Anupamā, qui la jalouse, la calomnie auprès du roi, parlant en termes injurieux de ses relations avec le Buddha. Le roi crédule veut tuer la reine à coups de flèches. Le miracle déjà vu se produit. Udayana en grande pompe va trouver le Buddha pour confesser son crime et demander pardon : « Je suis d'une nature féroce, aisément porté à la colère. Indulgent pour moi-même, je suis sans indulgence pour les autres. Sous l'aiguillon des trois sortes de poison (*tṛṣṇā, krodha, moha*) je cherche mon plaisir dans l'accomplissement du mal. Écoutant le pernicieux conseil des femmes, je ne saurais distinguer ce qui est mauvais. L'enfer sera mon lot après ma mort. Aie pitié de moi, ô toi qui as la lumière; sois-moi gracieux; enseigne-moi en détail le véritable aspect des monstres qui se cachent sous l'enveloppe féminine... » Le Buddha réplique que du jour où les hommes sont adonnés aux plaisirs de la chair, ils souffrent de ces monstres. Le discours du Buddha est longuement développé en quatre parties : l'homme adonné aux plaisirs charnels ne songe plus qu'aux femmes, dévie de la voie droite, devient sceptique quant à la vérité, ne fait plus la distinction du pur et de l'impur; — il oublie ses parents, néglige, pour sa femme, de leur témoigner la reconnaissance qu'il leur doit; — au lieu de rester pieux, honnête, respectueux des çramaṇas comme il l'est par nature avant d'être passé de la vie de l'écolier à la vie du monde, il ne fait plus l'aumône, ne se soucie plus de l'au-delà; — il amasse des richesses non pour faire le bien, mais pour satisfaire ses passions, etc. — Enfin, le Buddha expose longuement, en gāthās les maux qui viennent de la société des femmes. C'est un long réquisitoire. — Udayana reconnaît la vérité de cet

enseignement, promet de ne plus violer les devoirs commandés par la religion et se retire en somme converti.

Le n° 788 de Nanjio présente la même histoire et la même prédication, mais plus développées. Le Buddha est à Kauçāmbī dans le jardin Ghoṣila ou Ghoṣila, avec cinq cents moines. En temps là Anupamā, fille de Mākandika, était jalouse de la reine Çyāmāvatī et désirait se débarrasser d'elle. Elle dit à Udayana que Çyāmāvatī et ses cinq cents femmes avaient des relations coupables avec le Buddha et ses moines. — Suivent l'histoire de la colère du roi, du miracle, puis les questions et les réponses d'Udayana et de Çyāmāvatī comme dans le Mākandika-avadāna; la prédication de Çyāmāvatī (en gāthās) est largement développée. Le reste comme dans le n° 38, mais plus détaillé; toute la prédication du Buddha est en gāthās.

Le n° 23 (29) de Nanjio est une version plus moderne du n° 38, mais pour l'arrangement des matières concorde davantage avec le n° 788 : la scène est le jardin Ghoṣila où se trouve le Buddha avec douze cent cinquante moines; la femme jalouse est appelée Devakanyā (c'est un équivalent d'Anupamā) [1].

En somme la légende a été interprétée comme favorable à Udayana. Si on l'a choisie pour servir de cadre à l'enseignement du Buddha sur les femmes, c'est à la fois parce qu'elle fournissait un mémorable exemple de l'égarement où la passion charnelle peut conduire un roi, et parce qu'il était généralement admis que le coupable était venu à résipiscence. Les traits du drame où Udayana était acteur se sont adoucis; lui-même a fini par apparaître sous la figure d'un pur zélateur ou presque, dûment converti et voisin de la sainteté, personnage de la « légende dorée » du bouddhisme.

J'incline à penser qu'il existait à Kauçāmbī, sur le héros indigène Udayana, un cycle de contes soit compilés par écrit, soit transmis par la tradition orale, plus compréhensif que ce qui

1. V. encore le n° 1350 de Nanjio : le *Dhyāna-niṣṭhā-samādhi-sūtra* traite en passant des mauvais propos (*durbhāṣita*) et continue : « Après cela, il faut citer le roi Udayana qui prend en mains cinq cents flèches à tirer »; suit un abrégé de l'histoire de Çyāmāvatī et d'Anupamā. Elle est introduite par cette formule : « Comme dans le Pi-lo-king (Vira-sûtra?) l'avadāna du roi Udayana dit... » L'original est de Saṅgharakṣa, qui appartenait à la cour de Kaniṣka; la traduction, de Kumārajīva, en 402 et 407.

en a passé dans les textes bouddhiques. Cette espèce d'*Udayanacarita* était naturellement à la gloire du héros. Un mystère avait entouré sa naissance, des pouvoirs magiques lui avaient valu de recouvrer le trône de ses pères : il savait les charmes qui domptent les éléphants et sa main ne déposait jamais une vīṇā enchanteresse, don d'ascètes divins ou de nāgas. Il possédait des chars volants et frayait avec les Génies — je ne vois pourquoi nous ne suivrions pas le témoignage de Guṇāḍhya sur des détails si conformes au reste de la légende. C'était un prince chevaleresque, séduisant, fort adonné aux plaisirs, aimé des femmes, né sous une heureuse étoile : prisonnier de son ennemi juré, le perfide Pradyota, il lui échappa en lui enlevant sa fille. Dans sa vie ce ne furent qu'aventures galantes et drames d'amour : une de ses femmes, jalouse d'une rivale, incendia le palais pour la faire périr. D'ailleurs Udayana était généreux et ami des religieux.

Le bouddhisme a adopté le personnage et lui a donné une place honorable dans la galerie des rois contemporains du Buddha. Il était réservé à Guṇāḍhya de faire de lui le prototype des héros de roman et de comédie.

## POINTS DE CONTACT ENTRE LA BṚHATKATHĀ ET LES LÉGENDES BOUDDHIQUES

Un rapide coup d'œil sur les premiers « lambhakas » de la Bṛhatkathā va nous révéler à la fois que Guṇāḍhya traitait la légende avec liberté — comme il est naturel chez un romancier — et qu'il la connaissait en détail, sous la forme dans laquelle elle nous est parvenue.

Le Bharatarohaka, qui est ministre de Pradyota dans la Bṛhatkathā, n'est autre que le Bharata, autrefois laboureur sous le nom de Ghrāṇa qui figure dans le récit du Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya. Ce récit nous le montre comblé de faveurs par son maître, qui va jusqu'à lui laver les pieds en public ; la Bṛhatkathā, si chéri de Pradyota que celui-ci tombe en consomption du jour où il apprend sa mort. Remarquons, à ce propos, combien le Çlokasaṃgraha respecte mieux que la version cachemirienne

les données de la légende. Bharatarohaka meurt quelque temps avant son maître ; cela est naturel : selon la légende ils sont à peu près contemporains et tous deux dans un âge avancé. Ce sont les fils de Bharatarohaka, Rohantaka et Suroha, qui servent de ministres à Gopāla, Pālaka et Avantivardhana. La version cachemirienne, au contraire, commet un anachronisme en faisant de Bharatarohaka le ministre de Pālaka, à une époque où Avantivardhana a atteint l'âge d'homme, où son cousin Naravāhanadatta est cakravartin, où Udayana et Vāsavadattā se sont donné la mort, rassasiés de bonheur et de jours.

L'insomnie perpétuelle dont souffrait Pradyota dans la légende est devenue dans la Bṛhatkathā la cause de sa mort. Cette mort est précédée des actes de cruauté dont nous entretient le Vinaya, notamment du meurtre des brâhmanes (B. K. Ç. S., I, 39) qui fait l'objet d'une des dernières sections.

La mort seule de Pradyota est contée dans la Bṛhatkathā — du moins dans ce que nous en avons conservé — mais des allusions sont faites à des événements de sa vie, lesquels se retrouvent dans sa légende. Pradyota, une nuit, a eu certain songe que les brâhmanes de la cour refusent d'expliquer : détail analogue dans le récit du Vinaya. Ce songe est expliqué par le brâhmane Çāṇḍilya qui, d'abord victime de sa franchise, finit par être comblé d'honneurs. Ce personnage n'est autre que le brâhmane de la légende qui, pour avoir eu seul le courage d'être véridique, devint le purohita du roi. Enfin le songe prédisait à Pradyota sa mort dans sept quinzaines : rapprochons en la prédiction de Çaraṇa (dans le Karma-çataka, v. *supra*), qui annonce au roi sa mort dans sept jours.

Pradyota, dit Budhasvāmin, laissait à son futur héritier Gopāla toute licence de s'amuser : la légende nous renseigne sur les extraordinaires facilités qu'il accordait sur ce point à ses femmes elles-mêmes. Gopāla succède à son père : dans le récit du Vinaya il est en effet prince héritier. A peine enfin est-il besoin de faire remarquer combien les traits de la physionomie morale de Pradyota-le-coléreux ont été exactement conservés. Quant aux évènements, Guṇāḍhya les assemble et en développe le récit autrement, mais sa part d'invention est très faible.

Il n'en est pas tout à fait de même dans l'histoire d'Udayana. Guṇāḍhya n'avait pas à ménager Pradyota. Il devait au contraire

nous présenter en Udayana un héros toujours noble et sympathique. Le futur cakravartin ne pouvait naître dans une famille déshonorée par la moindre tache. Soit que Guṇāḍhya ait volontairement amendé la légende, soit plutôt qu'il l'ait trouvée à Kauçāmbī arrangée entièrement à la gloire du héros, la figure d'Udayana ne présente chez lui aucun trait déplaisant. L'histoire de sa mère Mṛgāvatī a même subi une modification intentionnelle. Dans la légende, elle vit maritalement avec l'ascète qui l'a recueillie; dans la Bṛhatkathā, elle reste pure et retrouve son époux — cela était plus décent. Quant au surplus de l'épisode, Guṇāḍhya le reproduit fidèlement. Udayana, dit la légende, reçoit de l'ascète le luth magique; mais on n'explique pas d'où il vient; Guṇāḍhya nous raconte comment l'ascète le lui a fait obtenir des nāgas; la différence est dans l'abondance et non dans la nature des détails. Udayana charme les éléphants de la forêt et ils le prennent sur leur dos (dans le Çlokasaṃgraha comme dans la légende). Seules les circonstances du retour à Kauçāmbī ne peuvent être les mêmes, puisque dans la Bṛhatkathā, le père d'Udayana reste vivant; mais de la version cachemirienne et de la version népâlaise, c'est encore la dernière qui respecte le mieux la légende, puisque Çatānīka n'est pour rien dans le retour de son fils et qu'Udayana revient avec sa mère grâce à des moyens magiques.

Guṇāḍhya est encore fidèle à la légende quand il place l'enlèvement de Vāsavadattā tout au début du règne d'Udayana, si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons dit de l'ordre suivi par Buddhaghoṣa dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada. Faut-il suivre la version cachemirienne quand elle raconte que Pradyota a désiré Udayana pour gendre et quand elle nous montre Udayana enchaîné sans doute, mais néanmoins en posture moins humiliante que dans la légende ? Je ne sais, le Çlokasaṃgraha ayant retranché tout l'Udayanacarita. Mais j'ai relevé dans cette version trop de preuves d'une infidélité due au désir d'enlever toute vulgarité aux aventures, pour ne pas la suspecter ici. Je remarque des détails qui décèlent l'étroite parenté du récit avec celui du Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya. Dans tous les deux, Yaugandharāyaṇa vient aux informations, avec Vasantaka, selon le Kathāsaritsāgara, sous le nom de Vasantaka, selon le récit du Vinaya; dans tous les deux, il contrefait le

fou pour endormir les soupçons ; dans tous les deux, une Kāñçanamālā joue un rôle ; le Kathāsaritsāgara la donne comme une confidente de Vāsavadattā, la légende comme la sœur de Yaugandharāyaṇa. Je ne serais pas surpris que dans cette section de la Bṛhatkathā, si jamais elle revenait au jour, on trouvât pour le surplus une connexion beaucoup plus grande avec le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya que le Kathāsaritsāgara ne le peut faire soupçonner; un indice : on lit dans Çlokasaṃgraha (II, 41) une allusion qui indique que c'est comme charmeur d'éléphants et non comme musicien qu'Udayana s'est rendu illustre à la cour de Pradyota. Au reste, il est invraisemblable que cette histoire n'ait pas existé dans la tradition locale de Kauçāmbī ; elle y avait sans doute des traits originaux.

A partir de la séduction de Vāsavadattā, la divergence s'accentue entre la Bṛhatkathā et le texte du Vinaya ; mais il est facile de voir que Guṇāḍhya continue à puiser aux mêmes sources. Le récit de la fuite des amants sur Bhadravatī leur est emprunté; celui de la poursuite des fugitifs par Pālaka monté sur Naḷāgiri est une imitation de celle de Jīvaka par Kāka.

On pourrait croire que Guṇāḍhya a laissé de côté la plus longue partie de la légende, l'histoire de Çyāmāvatī et d'Anupamā. — Non. Il est bien possible qu'il ait raconté après l'histoire du mariage de Vāsavadattā celle des amours d'Udayana avec d'autres femmes ; mais il a fait mieux : de l'histoire d'Anupamā, il a tiré, en la transformant, celle de Padmāvatī. Ce dernier personnage, qui ne figure pas dans la légende, est une création de Guṇāḍhya, qui en a fait un type de douceur et de docilité, tout le contraire sans doute d'Anupamā. Mais qu'on veuille bien se rappeler comment Udayana conquiert cette nouvelle épouse. Elle ne lui sera pas donnée s'il est engagé dans les liens d'un mariage antérieur : les ministres imaginent de mettre le feu au palais de Vāsavadattā et de publier la nouvelle mensongère que la reine a péri dans les flammes. Udayana se désole, puis — ne nous dit-on pas d'autre part que le chagrin des rois dure sept jours? — il épouse Padmāvatī. Le personnage de Çyāmāvatī était inutilisable : c'est une sainte ; que faire d'elle dans un roman d'amour? Guṇāḍhya paraît l'avoir supprimée. Mais dans sa vie il trouvait un épisode dramatique : Vāsavadattā en a hérité. Quant à Anupamā, cette furie, aussi

déplacée dans la Bṛhatkathā, Padmāvatī l'a remplacée et de son atroce histoire n'a subsisté que l'incendie, mué d'attentat criminel en ruse innocente.

Il n'est pas jusqu'au récit de la mort d'Udayana que n'ait utilisé Guṇāḍhya. Quoi de comparable? dira-t-on. Udayana, selon la légende de Pradyota, est un tyran que Vāsavadattā fait s'abîmer dans les fossés, où son corps devient la proie des chiens; selon la Bṛhatkathā, c'est un héros qui, las des vanités de ce monde, se donne volontairement la mort et qu'un char aérien recueille pour l'emmener au ciel. — Et pourtant l'histoire est foncièrement la même : dans les deux récits, Udayana se tue parce qu'il choit dans un précipice ; dans les deux, Vāsavadattā le suit dans la mort. Seulement les rédacteurs du Vinaya ont poussé la figure d'Udayana au noir, tandis que Guṇāḍhya l'a idéalisée.

Il n'est guère contestable qu'entre la Bṛhatkathā d'une part et de l'autre les légendes de Pradyota et d'Udayana, telles que les présente le Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya, il y ait une parenté étroite. L'observation a son importance. La Bṛhatkathā se trouve une fois de plus localisée dans la région qui va de Kauçāmbī à Ujjayinī ; la légende de Guṇāḍhya ne nous trompe pas sur la partie de l'Inde où il a écrit. En retour, si c'était ici le lieu d'entamer une plus longue discussion sur la secte des Mūla-Sarvāstivādins, je me demanderais si cette secte n'a pas eu une particulière accointance avec les compatriotes de Guṇāḍhya.

La suite de la Bṛhatkathā me retiendra à peine. L'histoire d'Udayana traversée, nous pénétrons en terre vierge. Naravāhanadatta n'a pas de précédent dans la légende. Quant aux contes accessoires, dans le doute où nous sommes sur leur authenticité, la recherche de leurs origines ne nous apprendrait rien de précis sur les sources de la Bṛhatkathā. Pour la plupart, sinon pour tous, nous sommes assurés que Guṇāḍhya ne les a pas inventés. Il est certain que beaucoup n'ont rien de bouddhique. Pour n'en donner qu'un exemple, l'histoire de Trita dans le puits est fort vieille, mais c'est dans la littérature védique qu'elle est célèbre. A vrai dire, elle n'est spécifiquement ni brâhmanique, ni bouddhique ; c'est l'histoire d'un voyageur jeté dans un puits par ses compagnons de caravane qui l'ont voulu détrousser, et sauvé par une intervention mira-

culeuse, fruit de ses mérites. Le fond du récit restant toujours le même, chacun pouvait accommoder le dénouement au gré de ses croyances religieuses. Le Ṛg-Veda (I, 105) connaît ce conte; il se trouve dans plusieurs textes brâhmaniques [1]; si Guṇāḍhya l'a pu recueillir à son tour, c'est qu'il n'avait jamais cessé d'être vivant dans le folk-lore. Néanmoins, c'est dans les textes bouddhiques qu'on a le plus de chance de rencontrer les contes utilisés par Guṇāḍhya ou au moins des contes analogues. Ainsi, l'histoire de Viçvabhadra le charpentier se retrouve toute entière dans le Kandjur : la première moitié, avec la mention de l'habileté prodigieuse des Grecs, se lit dans un des contes publiés par Schiefner (*Bul. de l'Ac. Impér. des Sciences de St-Pét.*, XXI (1876) p. 194), la seconde moitié — histoire du jeune marié qui, parti en pays étranger, revient voir sa femme en secret sur une machine volante — fait l'objet d'un récit dans le Karma-çataka (36, III, 4 ; *Feer, J. As.*, IX s^e^, 17, p. 269). Dans le Kandjur encore, on trouve des histoires sur d'habiles artisans (Schiefner, *l. c.*, p. 193), notamment des Grecs (*ibidem*, p. 283) ; les ingénieuses inférences de Gomukha sur les traces de pas d'Amṛtagati y ont des parallèles, de même que dans les contes du Tripiṭaka chinois [2]; enfin il est presque superflu de rappeler combien les histoires qui mettent en scène des marchands, des caravanes, des naufragés sont fréquentes dans les textes bouddhiques. La raison de ces analogies est simplement que la légende bouddhique puise, comme Guṇāḍhya, dans le cycle profane et populaire. Il est vraisemblable que si nous possédions le reste de la littérature profane contemporaine, nous lui trouverions le même caractère.

1. Cf. Sāyaṇa (*ad* R.-V., I, 105) rapportant la tradition des Çāṭyāyanins : Jaiminīya-Brāhmaṇa (Oertel, *J. A. O. S.*, XVIII, p. 18); Bṛhaddevatā (III, 132 sq.) : Mahābhārata (IX, 36, 7 sq.).

2. Cf. E. Chavannes, *Fables et contes de l'Inde extraits du Tripiṭaka chinois.* — *Actes du XIV^e C. I. des Or.*, I, p. 136-138.

# CHAPITRE V

## L'ORIGINALITÉ ET L'INFLUENCE DE GUṆĀḌHYA

---

Ce n'est pas Udayana qu'a choisi Guṇāḍhya pour être le héros de sa Bṛhatkathā. Il a imaginé de donner à ce roi prestigieux un fils doué, à un degré plus éminent, de toutes les qualités que la légende prêtait au père. L'histoire d'Udayana est devenue le vestibule du vaste édifice de sa « grande histoire », dont celle de Pradyota a fourni le seuil; mais tout le reste du récit — j'entends de l'histoire-cadre — est de son invention. Sous sa main, le pâle Rāṣṭrapāla (ou Çaraṇa?) dont la légende bouddhique faisait un moine, ou le Bodhirājakumāra, dont elle signale un acte de cruauté [1], est devenu le jeune homme marqué par le destin pour monter sur le trône des Génies, le brillant Naravāhanadatta, aimé des femmes et protégé des Enchanteurs. En promenant par la terre ce chercheur d'aventures, Guṇāḍhya passe à son gré du ton épique au ton familier, d'un monde enchanté à la société réelle. A la destinée du futur cakravartin sont associés d'une part des hommes engagés dans le commerce de la vie terrestre, de l'autre ces mystérieux Vidyādharas, que Guṇāḍhya n'a pas inventés, mais qui lui doivent d'être passés des contes populaires dans la littérature savante.

La critique indigène ne s'y est pas trompée. Des témoignages non équivoques attestent à la fois que le vrai héros de la Bṛhatkathā [2] est Naravāhanadatta et que le caractère fantastique de

1. Jātaka 353 (F., III, 157).
2. Ex. : Pañcastavī, *l. c.*; v. *supra* p. 17 ; Hemacandra, Kāvyānuçāsana cité *infra*.

ses aventures a vivement frappé les imaginations. Les termes de *citrārthā*, *vismayarasapūrṇā* sont ceux dont on use de préférence pour qualifier la Bṛhatkathā [1]. A une époque tardive, quand la *kathā*, en tant que genre littéraire, a eu revêtu des formes diverses, la Bṛhatkathā a paru se distinguer de toutes les *kathās* ultérieures, en ce qu'elle était par excellence le type de l'histoire du cakravartin. Hemacandra, dans son Kāvyānuçāsana, fait de la Bṛhatkathā une section spéciale dans la catégorie générale *kathā*, et, soucieux sans doute d'englober sous son nom les versions qui en avaient été faites — comme le Bṛhatkathāsaritsāgara cachemirien — et les imitations immédiates, il prend le terme comme générique : « Une kathā, quand elle est divisée en lambhakas, qu'elle a un sujet fantastique, comme l'histoire de Naravāhanadatta etc., prend le nom de Bṛhatkathā [2]. »

Avouons que dans l'histoire de Naravāhanadatta tout n'est pas sorti de l'imagination de Guṇāḍhya. Pour concevoir le type du futur cakravartin, il n'a eu qu'à recueillir ce que lui fournissaient les croyances populaires. La notion de cakravartin est jumelle de celle de Buddha. Le même être, né avec les trente-deux signes favorables, est destiné, s'il vit dans le monde, à devenir un empereur universel, s'il renonce au monde, un Buddha. De même qu'on reconnaît officiellement sept Buddhas, il y a sept cakravartins. La légende de Guṇāḍhya voulait qu'il se fût fait l'historiographe de tous les sept et que l'histoire de Naravāhanadatta ne fût que la dernière section — la seule subsistante — de sa Bṛhatkathā [3]. Naravāhanadatta est né avec les trente-deux signes [4]; sa naissance a mis en fête la terre et le ciel, comme celle d'un Buddha ; sa destinée se développe par l'effet d'une force inéluctable qui, à chaque épisode de sa vie, sans qu'il y paraisse, mais selon un dessein caché, lui fait franchir une nouvelle étape sur la voie du

1. Ex. : Kuvalayānanda, *l. c.* ; v. *supra*, p. 15 ; Kāvyādarça (com. de Jīvānanda *ad* I, 38), etc.

2. Lambhāṅkitādbhutārthā naravāhanadattādicaritavad Bṛhatkathā (Kāvyānuçāsana, VIII, *éd. de la Kāv.-M.*, p. 340).

3. On remarquera que, pour cette raison, d'autres histoires de « cakravartins », telles que celle de *Sūryaprabha*, devaient finir par recevoir le titre de Bṛhatkathā ; Hemacandra les aurait classées dans sa catégorie « Bṛhatkathā ».

4. B. K. Ç. S., XXI, 30-55.

triomphe; il a des luttes à subir; à la fin, il conquiert les sept joyaux, les pouvoirs surnaturels, et le voilà empereur universel, pour la durée d'un mahākalpa. En somme transposez, par un évhémérisme radical, l'histoire du Buddha dans le monde des aventures bourgeoises, remplacez la conquête de la connaissance par celle des sciences magiques, vous aurez le schéma de l'histoire d'un cakravartin : c'est la légende du Buddha tombée au roman d'aventures. Plus d'un récit selon cette formule a dû voir le jour, pour l'amusement des marchands et des femmes. Guṇāḍhya n'aurait pas eu grand mérite à écrire son roman, si sa Bṛhatkathā ne s'était distinguée par le style d'abord — ce dont ne nous ne pouvons pas juger — ensuite par la richesse d'une imagination inventive qui sait varier les aventures, par l'art de les enchaîner en un récit qui ne laisse pas languir l'intérêt, surtout par le don de concevoir des types, de peindre des caractères et des passions.

Nous avons vu ailleurs avec quelle habileté les aventures compliquées de Naravāhanadatta étaient ordonnées dans un cadre emprunté au Rāmāyaṇa. Je voudrais insister ici sur des mérites plus originaux. Le mélange de lyrisme et de réalisme, d'épopée et de roman bourgeois me paraît caractéristique de la manière de Guṇāḍhya. A dessein, il a choisi pour héros les Vidyādharas, ces « maîtres ès-sciences magiques », « hommes dieux », plus intéressants que les dieux, comme le dit Çiva au début de la légende de l'auteur, parce qu'ils sont passionnés et souffrent en êtres humains, mais moins bas que les hommes. Le vidyādhara est une création de l'imagination populaire, où s'amalgament les traits de l'antique gandharva, du yogin et de l'arhat. Le panthéon brâhmanique l'a accueillie : le Rāmāyaṇa et le Mahābhārata, sans compter les Purāṇas, connaissent les Vidyādharas. Ils sont associés aux Gandharvas, aux Yakṣas, au Siddhas, aux Cāraṇas, aux Kiṃnaras dans le cortège de Çiva, à titre de musiciens et de chanteurs; mais on les trouve aussi rapprochés des Daityas, des Dānavas, des Bhūtas, des Piçācas, des Rākṣasas [1]. C'est que le vidyādhara, comme le gandharva, a deux faces : d'une part aimable, artiste, amou-

1. Ex. : Bhāgavata-P., X, LXXXV, 41.

reux, être de lumière et de justice, il est à la fois le prince Charmant et une sorte de chevalier errant, recours de l'innocence opprimée : voyez Jīmūtavāhana se sacrifiant pour sauver le jeune nāga, Amṛtagati apparaissant à point nommé pour tirer Naravāhanadatta du puits, le cakravartin rendant Suratamañjarī à son époux — ; d'autre part, lubrique, jaloux et cruel, il est le ravisseur de femmes, le dangereux magicien qui rôde en quête d'aventures, le démon dont on fait peur aux petites filles. Kaliṅgasenā, une nuit, assise sur sa terrasse, au clair de lune, fait jouer Madanamañjukā tout enfant; elle lui chante une chanson populaire : « Viens, ô vidyādhara ! Viens enlever cette belle petite !.... [1]. » Elle est prise au mot : le méchant Mānasavega descend sur un rayon de lune et veut emporter l'enfant; c'est là même toute l'origine des malheurs de Madanamañjukā. Ces traits permettaient déjà à Guṇāḍhya de varier sa galerie de vidyādharas, de faire les uns méchants et traîtres, comme Ipphaka (ou Ityaka), Mānasavega ou Vikacika, les autres généreux et fidèles, comme Amṛtagati ou Caṇḍasiṃha.

Autre élément de diversité : la manière dont on acquiert les sciences magiques, car être vidyādhara, c'est simplement être magicien. On le devient par la grâce de la prédestination, comme Naravāhanadatta, par la force de l'ascétisme aussi, comme Sūryaprabha, par la seule générosité d'âme, comme Tārāvaloka. Dans tous les cas, il faut posséder des « formules » ; et ce n'est pas le seul Guṇāḍhya qui le dit. Citraketu, dit le Bhāgavata-Purāṇa, obtint la souveraineté des Vidyādharas par la possession d'une prière magique qui lui avait été donnée par Nārada [2]. On voit assez l'origine de cette idée. Le yogin, dans la croyance populaire, est un être devenu surhumain parce qu'il « sait » ; il en est de même pour l'arhat du bouddhisme. Échappant aux limitations de la matière, à leur gré grands ou petits, visibles ou invisibles, lumineux ou obscurs, maîtres d'illusion, ils sont en fait des « vidyādharas ». Guṇāḍhya, en imaginant — car je ne trouve cette conception que dans la Bṛhatkathā — un peuple des Vidyādharas qui habite sur les plateaux septentrionaux du Himālaya, qui a des rois, des

1. Ehi vidyādharā ehi gṛhāṇemāṃ surūpikāṃ... (B. K. Ç. S., XII, 13).
2. Bh.-P., VI, xvi, 28.

lois, des villes, des tribunaux, des passions et des guerres, qui se recrute parmi ses propres enfants sans doute, à la condition cependant que les parents veuillent bien leur révéler la science, mais aussi parmi l'humanité, ne fait que se conformer à la croyance populaire. Celui qui « sait » s'évade du monde humain; il lui est loisible d'aller vivre dans la cité enchantée, peu différente moralement de notre ici-bas, mais toute en or, où l'on vit un mahākalpa, où l'on est exempt de douleur physique et maître des forces naturelles. C'est une conception de la « délivrance » enfantine et matérialiste, dans des âmes fort attachées aux réalités sensuelles et qui rêvent d'un paradis terrestre. Nous ne prétendons point qu'elles aient pris au sérieux les constructions de leur fantaisie, mais elles s'y sont assurément complu.

De cet état d'esprit un autre symptôme est l'adoration de Kuvera, dieu des trésors, celui des Lokapālas qui garde la région du Nord. On le trouve étroitement associé par Guṇāḍhya avec les Vidyādharas, à cause de son habitat peut-être et probablement aussi parce que c'est de lui qu'on implore les biens matériels. La place de Kuvera dans l'hindouisme n'apparaît plus comme très brillante, mais ce n'est pas une raison pour que ce patron des marchands ait eu peu de fidèles. On rencontre partout des traces de son culte, dans le Magadha, dans le Gandhāra, au Népâl, au Tibet. Hemacandra lui attribue vingt-deux noms [1], le scoliaste en ajoute d'autres, et la Bṛhatkathā en fournirait bien plus. A beaucoup d'égards, il se confond avec Çiva. Dans sa ville d'Alakā, il est le chef des Vidyādharas; comme Çiva, il a sa cour de Gaṇas et de Génies de toute espèce. Sa montagne, le Hemakūṭa, est la plus sainte des demeures, dira Kālidāsa, et c'est là qu'il fera vivre Çakuntalā, auprès du saint Mārīca. Encore ici Guṇāḍhya n'innove pas; il se conforme au culte populaire. Au Népâl, Kuvera s'identifie avec Mahākāla et il y est adoré comme divinité domestique. Le bouddhisme connaît aussi Kuvera; au Gandhāra on trouve un culte important de Kuvera chez les bouddhistes du Nord. Dans la Bṛhatkathā, il est par excellence le Rājarāja, le Devadeva.

Guṇāḍhya flattait le goût de son public grâce à ce merveilleux

1. Abhidh.-C., 189-190.

d'un ordre quelque peu inférieur; mais il n'est pas douteux qu'il ait été par là très apprécié. C'est surtout comme peintre d'un monde fantastique qu'il a joui d'une renommée durable. Cela même lui fut dommageable. Qui disait Bṛhatkathā disait histoire de Vidyādharas, condition excellente pour qu'on comprît sous le même titre d'autres contes analogues.

Il est remarquable qu'on lui ait su moins gré de ses mérites dramatiques et des types très humains qu'il a créés. Ne serait-ce pas parce que les uns et les autres, devenus classiques, ont passé pour bien commun? Le type d'Udayana, le don Juan hindou, lui doit d'avoir servi de modèle aux auteurs dramatiques. Quand Hemacandra donne Udayana comme exemple du deuxième type de héros — le tendre, le léger [1] — est-ce au roi des légendes bouddhiques qu'il songe, ou à celui de la Bṛhatkathā, ami des arts et de la danse, amoureux et passionné, dépouillé de tout trait barbare, tel que l'a copié Harṣa dans Ratnāvalī et dans Priyadarçikā? Udayana, à cet égard, a fait tort à Naravāhanadatta. Guṇāḍhya avait conçu le second sur le modèle du premier : artiste comme son père, aimé et amoureux comme lui, il ne se distingue de lui que par son extraordinaire fortune. Or, il est trop passif; cette fortune n'est pas son œuvre, c'est celle de la destinée et de ses amis. Udayana avait à lutter pour satisfaire sa passion; Naravāhanadatta n'a guère qu'à se laisser vivre. Ce caractère plus terne a eu moins de popularité; d'ailleurs il n'avait pas derrière lui le prestige d'une antique légende. Cependant il est peint avec beaucoup de justesse. Je ne sais pas sous quels traits était présenté Naravāhanadatta dans la partie héroïque de sa vie — la version cachemirienne a réduit le récit à l'indispensable —, mais, dans sa jeunesse, il est d'une charmante ingénuité. Enfant innocent, modeste, de volonté faible, peu à peu il se transforme, sous l'influence de sa trop favorable destinée, devient passionné, violent, volontaire, non pas méchant cependant; mais, trop gâté de la fortune, il ne refrène plus son amour-propre; il a de brusques explosions de colère injuste (à l'encontre de Gomukha), des mots cruels d'ingratitude (pour Madanamañjukā, Vegavatī),

1. Kāvyānuçāsana, *éd. de la Kāvya-M.*, p. 299. — Rāma est donné comme exemple du premier type, le noble.

ce qui ne l'empêche pas de se montrer aussi à l'occasion tendre et plein de tact (pour Gandharvadattā, Ajināvatī). Les nuances de ce caractère sont notées avec beaucoup de délicatesse, grâce au dialogue ou au monologue, selon la manière habituelle des conteurs hindous. La peinture si humaine de cet égoïsme naïf en voie de développement me paraît d'autant plus remarquable que la littérature indienne est plus pauvre en mérites de ce genre; le drame n'y est pas fondé sur l'observation directe de la vie morale; on n'y voit pour ainsi dire jamais un caractère évoluer sous l'influence des passions. Celui de Naravāhanadatta devait se transformer encore dans la suite de la Bṛhatkathā : il fallait que Guṇāḍhya le montrât assagi par le triomphe et l'exercice du pouvoir; c'est sous les traits d'un chef de justice impassible qu'il apparaît dans le préambule ; au reste un cakravartin a nécessairement le calme du sage; il jouit de son bonheur mais ne saurait plus rien désirer.

Si méritoire que soit la conception du héros principal, la Bṛhatkathā manquerait de vie s'il n'y avait Gomukha. Ce personnage me paraît sorti tout entier de la fantaisie de Guṇāḍhya. Le poète pouvait être incité à l'imaginer par le rôle que la légende prêtait à Yaugandharāyaṇa, le ministre rusé qui sert les passions d'Udayana, mais on ne peut pas dire qu'il ait eu de modèle; la création est originale. C'est merveille que les écrivains postérieurs n'en aient pas tiré parti; sans doute on retrouve quelques traits de Gomukha dans le *vidūṣaka*, surtout dans le *viṭa* des pièces de théâtre, mais ces rôles de convention n'ont rien qu'on lui puisse égaler. La vie de Gomukha est étroitement liée à celle de Naravāhanadatta ; de leur association naîtra le succès. Pour réussir, dit Gomukha, il faut un bon karman antérieur — de cela nous ne sommes pas maîtres — et de plus une volonté agissante. Dans l'association, Naravāhanadatta apporte le premier élément, Gomukha le second. Il est le conseiller ingénieux qui sait tout, qui prévoit tout, qui mène son maître au but sans qu'il s'en doute ; dévoué, mais conscient de sa supériorité intellectuelle, il sert son prince et le traite en petit garçon. Il a tous les talents, du moins ceux qui font réussir dans le monde, et il les exerce pour le profit de son maître et le sien, souvent aussi pour le seul plaisir d'agir et de se rendre bon témoignage de son esprit. Au reste, les scrupules

de caste ou de religion ne le gênent guère et son plan de bataille s'ouvre toujours par un mensonge — la fin justifie les moyens ! Audacieux, aventureux, mais habile à tirer parti des circonstances, il n'a jamais plus de verve et de belle humeur que dans les passes difficiles, confiant en son génie pour en sortir. Gomukha, en effet, c'est le génie de l'intrigue, armé par une profonde connaissance des hommes. Il se permet tout, sauf de choquer le préjugé public : cette faute seule est irréparable [1]. Ce type risquait d'être odieux; il ne l'est pas, parce que Gomukha est spirituel, a le ton de la bonne compagnie, surtout parce que toutes les aventures tournent au gré des personnages sympathiques et qu'il n'y a jamais d'autres dupes que les méchants.

Les personnages de femmes sont moins intéressants. L'Inde n'a jamais su varier le type de l'amoureuse. Seule, Madanamañjukā mérite notre attention. Ce n'est pas une amoureuse banale que cette fille de courtisane qui ne se tient pas pour satisfaite d'appartenir à Naravāhanadatta et qui se tuera si elle ne devient pas son épouse légitime. La fierté la meut, non l'ambition : elle aime trop pour n'être pas humiliée de n'être qu'une concubine ; elle veut sortir de sa caste, devenir digne de son époux. Certes l'Inde n'a jamais été cruelle pour la courtisane : il arrive que les légendes bouddhiques lui prêtent un rôle honorable; le portrait que tracent d'elle les théoriciens du théâtre est plutôt flatté : entre toutes les femmes elle passe pour avoir le goût de l'art ; les mœurs sanctionnent son existence : nous voyons les « gaṇikās » figurer officiellement dans les fêtes ; Kaliṅgasenā, selon la Bṛhatkathā, a ses entrées au palais royal et se lie d'amitié avec la reine Padmāvatī. Néanmoins une défaveur s'attache toujours à son caractère moral : on ne lui prête jamais qu'un amour sensuel; on la juge incapable d'honneur et de fierté. Cette sévérité de l'opinion publique est évidente dans la seule comédie qui fasse d'une courtisane sa principale héroïne, la Mṛcchakaṭikā. Donner non à une courtisane, il est vrai, mais à sa fille, que l'ordre social condamnait à vivre comme la mère, des sentiments nobles, de la fierté, la volonté de changer de caste, voilà une

1. B. K. Ç. S., XXVI, 22-40.

grande originalité de Guṇāḍhya. Faire d'elle l'héroïne de la Bṛhatkathā, la mettre sur un trône prestigieux, voilà une hardiesse. Guṇāḍhya, dans cette glorification d'une courtisane, n'a trouvé qu'un imitateur, l'auteur de la Mṛcchakaṭikā.

Si Guṇāḍhya n'a pas été le premier à composer un récit romanesque — nous avons admis nous-même qu'il avait utilisé un Udayanacarita antérieur — il ne paraît pas douteux qu'il ait été le premier à construire un vaste ensemble littéraire de cette espèce, car c'est sa Bṛhatkathā qui a servi à fixer le type du genre *kathā*. Nous l'avons déjà vu à propos de l'emploi du terme *lambhaka* et de la permission donnée au poète d'employer dans la kathā n'importe quelle langue. Demandons maintenant au Kāvyādarça quel doit être le sujet d'une kathā. Il nous dira : « Enlèvements de jeunes filles, combats, séparations d'amants, aurores (qu'il s'agisse du soleil, de la lune ou de la naissance d'un héros), etc., sont propres à la kathā comme au sargabandha. Ce n'est pas en ceci que gît la différence[1]. » Or le sargabandha comporte comme ornements des descriptions de villes, de sites, de saisons, des jeux, des fêtes, des plaisirs d'amour, des séparations d'amants, des naissances de princes, des conseils et des ambassades, des combats ; le héros doit triompher à la fin[2]. La différence entre la kathā et le sargabandha serait seulement, si j'entends bien Daṇḍin, dans ce fait que le sujet du sargabandha serait généralement emprunté à l'itihāsa et qu'il y serait question des quatre fins de la vie humaine. Or, la Bṛhatkathā n'a rien pris à l'itihāsa et elle comporte tous les autres ingrédients de la mixture recommandée par Daṇḍin. La définition n'est-elle pas comme faite pour elle ? Une particularité de la kathā — et plus strictement encore de l'ākhyāyikā, mais Daṇḍin consacre quatre vers à démontrer qu'il est abusif de distinguer les deux genres — est que généralement c'est le héros lui-même qui y raconte son histoire, et Daṇḍin ajoute : « A exposer soi-même ses mérites, il n'y a point de faute, quand on ne raconte que ce qui est réellement arrivé[3]. » Qu'est ceci, sinon une allusion à l'Introduction de la Bṛhatkathā ?

Plus gênant paraît ce fait que la kathā appartient à la deuxiè-

1. I, 29.
2. I, 14-19.
3. I, 24-25,

me des grandes divisions de la poésie, le *gadya*, c'est-à-dire la « prose poétique ». Mais d'abord c'est généralement une prose mêlée de vers; ensuite rien ne prouve que la Bṛhatkathā ait été en vers. La légende de Guṇāḍhya, il est vrai, lui attribue un nombre prodigieux de *vers*. Mais quand cette légende a été rédigée, il est fort possible que des versions en vers, plus ou moins analogues au Çlokasaṃgraha, aient été déjà plus répandues que l'original. D'autre part, l'inscription cambodgienne que nous avons citée (v. p. 12) porte : « le *gada* suffit à une aimable parure... », allusion qui semble se référer à une Bṛhatkathā en prose. Enfin, le Bṛhatkathāsaritsāgara cachemirien lui-même était-il en vers? Je n'ai relevé que deux passages où un vers de Somadeva soit presque absolument identique à un vers de Kṣemendra : K. S. S., XXVIII, 182) B. K. M., 7, 183 ; K. S. S., XL, 21 cd — 22 ab, B. K. M., 14, 342. Encore qu'il puisse y avoir emprunt du premier au second, ou cas forfuit — quand on abrège le même texte, il n'est pas étonnant que, sur tant de milliers de vers, on s'accorde deux fois sans l'avoir voulu — je présume que certaines sections de la compilation cachemirienne étaient réellement en vers. Mais toutes, non. Les fragments cités par Hemacandra sont de la prose. Si des contes en vers sont entrés en vers dans la compilation, les récits en prose étaient restés en prose, et je tiens pour probable que tel était le cas du premier noyau du recueil et de l'œuvre originale elle-même. Puisque Daṇḍin nous dit que la kathā est en prose et qu'il cite nommément la Bṛhatkathā comme type de kathā [1], je ne vois pas pourquoi nous révoquerions son témoignage en doute. Les traités de poétique ou ceux de rhétorique plus modernes que le Kāvyādarça ne nous apprennent rien de plus ; ils ne font que se répéter les uns les autres.

Ce sont de préférence les auteurs de « kathās », au sens technique du terme, qui citent la Bṛhatkathā (Subandhu, Bāṇa, Trivikrama — la campū est une sous-variété de la kathā — Dhanapāla, Somadeva-Sūri) [2]. Trivikrama associe le nom de Guṇāḍhya à celui de Bāṇa ; en jouant sur le sens de *guṇa* (corde) et de *bāṇa* (flèche) il donne Bāṇa comme l'imitateur de

1. I, 38.
2. Cf. p. 10-15.

Guṇāḍhya [1]. Dhanapāla indique que la Bṛhatkathā est la source des autres « kathās [2] ». Somadeva-Sūri nomme Guṇāḍhya dans une liste — qui n'a rien de chronologique — entre Kaṇṭha et Vyāsa, après Bhavabhūti et Bhartṛhari, avant Bhāsa, Kālidāsa et Bāṇa [3]. Govardhana associe son nom à ceux de Bhavabhūti et de Bāṇa [4]. Il y a là un indice certain des affinités qu'on reconnaissait entre Guṇāḍhya et les romanciers d'une part, les auteurs dramatiques de l'autre. L'idée qu'on se faisait de la Bṛhatkathā était bien celle d'une œuvre littéraire selon les règles. Nous ne rectifions l'opinion indigène que sur un point : la Bṛhatkathā n'a pas suivi les règles, elle les a inspirées.

Pour mesurer exactement l'originalité de Guṇāḍhya, il faudrait savoir si, à défaut de modèles indigènes, il n'en a pas eu d'étrangers. Sans doute le Rāmāyaṇa d'une part, les contes bouddhiques de l'autre, avec tout ce que ces derniers comportaient de réalisme, et les récits de voyage qui n'ont pas pu manquer à l'Inde, suffisent amplement pour expliquer la genèse de la Bṛhatkathā. Cependant l'influence grecque qui s'est exercée à cette époque avec tant de force — le fait n'a plus besoin d'être prouvé — pourrait bien y être pour quelque chose. Le type du roman grec est l'histoire d'amour encadrée dans des voyages fabuleux. Les « Merveilles d'au-delà de Thulé » d'Antonius Diogène (I-IIe siècle ?) montraient l'arcadien Dinias, qui raconte lui-même ses aventures, poussant vers le Nord jusque près de la lune [5]. Lucien qui passe pour avoir parodié Antonius Diogène dans son « Histoire vraie », va beaucoup plus loin que Guṇāḍhya en fait d'inventions fantastiques ; il est curieux qu'on trouve chez lui le tableau d'une armée d'êtres aériens sous lequel un lecteur familier avec la Bṛhatkathā mettrait sans hésiter « l'armée des Vidyādharas » [6] ! Mais, dans le roman d'Antonius Diogène, l'histoire d'amour n'a qu'un rôle secondaire ; Dinias

1. Cf. p. 15. « çaçvad bāṇadvitīyena namadākāradhāriṇā |
dhanuṣeva Guṇāḍhyena niḥçeṣo rañjito janaḥ || (I, st. 14).

2. L'allusion de Dhanapāla à « l'Océan de la Bṛhatkathā » me semble indiquer qu'il songe non à la Bṛhatkathā, mais au Bṛhatkathāsaritsāgara cachemirien.

3. Cf. p. 15.

4. Saptaç. (*éd. de la Kāvya-M.*), 697.

5. D'après Photius, *Bibl.*, 166.

6. Histoire vraie, I, 13.

est séparé — volontairement — de son amie Dercyllis et, quand il est arrivé aux extrémités du monde, il lui suffit de s'endormir dans un temple après avoir formulé un vœu : il se réveille à Tyr auprès de sa bien-aimée [1]. Dans les Babyloniques de Jamblique (milieu du IIe siècle), le récit est plus cohérent et se rapproche un peu plus de la fable fondamentale de la Bṛhatkathā : le héros Rhodanès persécuté avec sa femme Sinonis par Garmos, roi de Babylone, échappe au tyran et après mille aventures, finit par triompher et devient roi à sa place. Enfin, avec les Éphésiaques de Xénophon d'Éphèse (IIIe siècle ?), le roman grec est fixé dans son cadre définitif : le héros Habrocomès et l'héroïne Antheia sont séparés dès le début, aussitôt après leur mariage, et jusqu'au dénouement où enfin ils se retrouvent, ce ne sont que romanesques aventures dont la scène est tout autour de la Méditerranée. En gros, le plan ressemble à celui de Bṛhatkathā. Sans descendre à des œuvres qui nous amèneraient à une époque probablement postérieure à celle de Guṇāḍhya, il est certain qu'entre le roman grec et la Bṛhatkathā il y a un air de parenté extérieure. Pour le fond, la Bṛhatkathā est purement indienne; mais que Guṇāḍhya ait emprunté à des œuvres grecques — lesquelles je ne sais, car ce qui nous reste du roman grec est assurément peu de chose à côté de ce que nous avons perdu — l'idée même du genre « roman » et le schéma de l'histoire qui en devait faire la trame, je n'en serais pas surpris. D'autre part, notons que tous les romanciers grecs sont des Orientaux. Nous ne savons pas quelle nationalité cache le nom gréco-romain d'Antonius Diogène, mais Jamblique est un syrien, Xénophon est d'Éphèse, Apollonius est de Tyr, Héliodore se dit lui-même phénicien; plus tard, si Achille Tatios est d'Alexandrie, Chariton est d'Aphrodisias en Carie. Ce sont des régions d'où les communications avec l'Inde étaient faciles.

L'hellénisation de l'Asie occidentale avait survécu à la domination grecque; par l'intermédiaire de l'empire parthe, l'influence grecque est venue contaminer l'Inde. Le rapide développement des communautés chrétiennes dans la direction de

1. A comparer : Sānudāsa qui s'endort dans la « Terre de l'or » et se réveille sur le chemin de Campā.

l'Orient, en Bactriane et dans le Turkestan, dès les premiers siècles de notre ère, montre assez qu'un large courant d'idées circulait entre la Méditerranée et les frontières de l'Inde. S'il faut rejeter l'hypothèse que l'ancienne littérature grecque ait pu avoir une influence sur celle de l'Inde, n'est-il pas naturel de penser que les productions des Grecs orientaux ont été facilement connues au-delà de l'Indus et ont pu donner l'éveil à des genres littéraires? Assurément nous ne saurions le démontrer; ce n'est, de notre part, qu'une impression; mais on avouera qu'en dehors du problème particulier qui nous occupe ici, elle est corroborée par tout un ensemble d'indices généraux. En outre, la place éminente réservée aux Grecs dans la Bṛhatkathā, de même que dans certains contes du Kandjur que nous avons relevés plus haut, mérite attention. Cette estime où sont tenus les artistes grecs porte sa date; c'est celle de l'époque où l'art grec rénovait la sculpture et l'architecture dans le Gandhāra. Dans les arts décoratifs aussi le goût hellénique avait prévalu : un certain temps, les lits grecs (ceux de table vraisemblablement) furent à la mode, dit Budhasvāmin, sinon Guṇāḍhya. N'est-il pas curieux qu'on ait attribué aux Grecs — et aux Grecs seuls — l'art de fabriquer des machines aériennes permettant aux simples mortels de rivaliser avec les Vidyādharas? C'est sous les traits d'un « étranger », et le contexte permet d'ajouter à coup-sûr d'un « Grec », que Bhadrā en construit une pour Udayana; personne ne s'étonne de voir cet étranger à Kauçāmbī. Viçvabhadra, prêté comme architecte par Pradyota à Brahmadatta de Bénarès, est un indigène, mais c'est à l'école des Grecs, nous dit-on, qu'il a appris son métier. Des traités techniques comme les « Mécaniques » de Héron d'Alexandrie[1], qui ont joui d'une célébrité méritée, témoignent de l'habileté théorique et pratique que possédaient les constructeurs grecs; il est naturel qu'elle ait fait impression et que des pouvoirs magiques des Vidyādharas — conception strictement indienne — on ait rapproché la science grecque. Ces indices, en localisant dans le temps les conceptions mises en œuvre dans la Bṛhatkathā, rendent plus sensible la possibilité

1. Conservées dans une version arabe publiée et traduite par Carra de Vaux (*J. As.*, IXe s., I, 386 sq.; II, 152 sq., 420 sq.).

d'une parenté entre elle et des œuvres helléniques. Mais ce problème dépasse les limites de la présente étude ; la Bṛhatkathā n'en est qu'une donnée ; il nous suffit de l'avoir indiquée.

La renommée des héros de Guṇāḍhya n'est pas restée confinée au petit monde des lettrés ; elle paraît s'être solidement ancrée dans l'esprit public. Le nom du héros, Naravāhana (-datta) qui ne figure nulle part, que je sache, avant Guṇāḍhya, a été introduit dans la série des rois de la race lunaire [1]. Une inscription de Mallideva, à Piṭhāpuram, dans le district de la Godāvarī (çāka 1117) donne la généalogie suivante, conforme, sauf le nom de Kṣemaka et le rang de Naravāhana, à celle qu'on lit dans la Bṛhatkathā : Arjuna, Abhimanyu, Parikṣit, Janamejaya, Kṣemaka, Naravāhana, Çatānīka, Udayana [2]. Le nom de Naravāhana a été réellement porté au Cachemire ; nous le savons par la Rājataraṃgiṇī. Il est attesté encore pour un roi à une date tardive (çāka 1331 sq.), dans le Rājputāna, à Udaypur [3]. Il est bien plus curieux de le trouver porté à une date beaucoup plus ancienne et à Kauçāmbī par un personnage qui remplit les fonctions de dūtaka (charte de Lakṣmaṇa, de 158 gupta (?) = 477 A. D. — Inscription de Pālī, près de Kauçāmbī [4].

L'histoire de Naravāhanadatta a été adoptée par le folk-lore, si bien qu'elle a fourni un grand récit au recueil jaïna de contes édifiants nommé Kathākoça. Ce récit [5], comme on va en juger, n'est pas une histoire populaire qu'aurait utilisée Guṇāḍhya aussi bien que le Kathākoça, mais un emprunt direct à la Bṛhatkathā. Il comprend le *Gandharvadattālambhaka*, plus trois autres. Si considérable que soit la déformation, le fait de l'emprunt ne me paraît pas niable ; seulement le héros, au lieu de se nommer Naravāhanadatta, porte le nom de Dīpaçikha (fort convenable pour un vidyādhara !). Fils de Vijayavarman, roi de Çvetāmbikā, et de Jayā, il est l'incarnation d'une sainte femme, Gandhabhadrā ; au moment

1. Naturellement les noms de Çatānīka et d'Udayana y figurent aussi, mais ils ne le doivent pas à Guṇāḍhya (cf. Viṣṇu-Purāṇa, IV, 21).

2. *Ep. Ind.*, IV, p. 94. — Idem, dans une inscription de Mallapadeva (çāka 1124), *ibid.*, p. 239.

3. Cf. *Ep. Ind.*, V, *App.*, n° 34, etc.

4. *Ep. Ind.*, II, p. 364-365.

5. Kathākoça (Tawney), p. 64 sq.

de sa conception, la reine a vu une flamme pénétrer dans sa bouche et quand il naît, il porte sur le front une marque lumineuse, ce qui lui présage de hautes destinées [1]. Il entend dire que le roi de Kāntipura, Vikramasena, institue un svayaṃvara pour marier sa fille Gandharvadattā; il s'y rend. Gandharvadattā, qui joue du luth dans la perfection, ne veut accepter pour mari qu'un homme capable de la surpasser en cet art. La scène du svayaṃvara est assez longuement décrite. Gandharvadattā joue elle-même, comme dans la Bṛhatkathā ; Dīpaçikha ensuite; la magie de sa musique est telle, qu'elle endort tous les assistants. Ayant triomphé dans ce tournoi et épousé Gandharvadattā, il se met en route avec elle pour retourner dans son pays. La suite du récit expose comment il conquiert trois autres femmes. La première est Līlāvatī, fille de Karka, roi de Pratiṣṭhāna : elle a été mordue par un serpent et l'on va brûler son corps, quand Dīpaçikha la ressuscite, grâce à des charmes qu'il possède. — On ne niera pas que cet exploit ne soit particulièrement convenable au fils d'Udayana! De là, il arrive à Ujjayinī, sauve Avantinī, fille du roi Avantivardhana, des mains d'un sorcier qui allait l'immoler pour pratiquer des maléfices et l'épouse. — Nous ne possédons pas l'épisode correspondant de la Bṛhatkathā ; mais nous savons que Guṇāḍhya y racontait quelque part le mariage de Naravāhanadatta avec la sœur d'Avantivardhana [2]. — Enfin, à Padmāvatī, Dīpaçikha épouse la fille du roi Mañca, Kāmalatā, qui lui a servi de medium pour évoquer Hanumat, car Dīpaçikha est un grand sorcier. L'histoire finit là ; on la sent découpée comme avec des ciseaux dans un ensemble plus important. Pour moi, c'est une imitation abrégée du *lambhaka* de Gandharvadattā et de trois autres qui venaient après, précisément dans la partie de la Bṛhatkathā que nous ne possédons plus.

Il n'entre pas dans mon dessein de rechercher les imitations des épisodes de la Bṛhatkathā dans les œuvres littéraires. Celles qui ont pris Udayana pour héros sont célèbres. Je n'en connais pas qui aient remis en scène Naravāhanadatta, Gomukha, Madanamañjukā et les autres créations originales de Guṇāḍhya.

1. Cela parce que Gandhabhadrā a offert un cierge au Jina ; le conte est donné comme illustrant le mérite qu'on acquiert par ce genre d'offrande.
2. B. K. Ç. S., I, 61.

Quant aux contes accessoires, cette recherche se heurterait toujours à la question préjudicielle : quels contes remontent réellement à Guṇāḍhya ?

Il serait plus intéressant de voir ce qu'est devenue la kathā fantastique dans des œuvres comme le Yaçastilaka de Somadeva Sūri, qui, à l'exemple de la Bṛhatkathā, amène son héros à la dignité de cakravartin. La filiation, bien que lointaine, n'en est pas douteuse, non plus que celle de la Tilakamañjarī de Dhanapāla ; mais l'esthétique n'est plus la même qu'à l'époque de Guṇāḍhya. Cette étude ne saurait trouver place que dans un travail d'ensemble sur le roman classique dont nous n'avons voulu dans cet Essai que saisir les origines. Je me bornerai à signaler la survivance de l'esprit de la Bṛhatkathā dans deux œuvres plus anciennes que les précédentes, le Daçakumāracarita d'une part, la Mṛcchakaṭikā de l'autre. Daṇḍin a pris soin, pour qu'on ne s'y trompe pas, de situer son Rājavāhana dans le temps même où Naravāhanadatta vient d'accéder au trône des Vidyādharas, et nous avons relevé un épisode qu'il a copié, pour ainsi dire, dans la Bṛhatkathā [1]. Ce qu'a emprunté Daṇḍin à Guṇāḍhya, ce ne sont ni les sujets de contes [2] ni la forme, car entre Guṇāḍhya et lui, autant que nous en pouvons juger par les versions de la Bṛhatkathā, le goût de la rhétorique s'était développé, et l'on admettrait difficilement que le style, en paiçācī, ait été aussi savamment travaillé qu'il l'est devenu en sanskrit. Mais Daṇḍin doit à Guṇāḍhya l'idée de faire courir le monde à ses héros, fils de rois passagèrement tombés au rôle de vagabonds, parmi un tissu d'aventures où le merveilleux s'associe sans cesse à des détails de vie populaire, dans une société mêlée où les princes coudoient les bandits. Sans doute, ce n'est pas la société réelle que nous peint une œuvre pareille ; néanmoins elle est plus près de la vie que la Vāsavadattā ou la Kādambarī ; elle nous fait pénétrer plus avant dans une Inde plus vraie, moins contemplative, plus agissante, plus variée et plus joyeuse de vivre.

1. *Supra*, p. 216.

2. Le plan du Daçakumāracarita paraît suggéré par un lambhaka de la Bṛhatkathā : celui où Naravāhanadatta et ses amis, enfin réunis, racontent chacun leurs aventures pendant leur séparation (*tar*. CVIII dans le livre XIV du K. S. S., le plus sûrement authentique).

La Mṛcchakaṭikā appelle les mêmes remarques. Le lieu et l'époque de la scène nous reportent au temps des héros de la Bṛhatkathā : c'est Ujjayinī, sous le règne de Pālaka, oncle de Naravāhanadatta. Les aventures, car la Mṛcchakaṭikā n'est qu'un conte mis à la scène, sont de la même famille que celles de la Bṛhatkathā. Le type de la courtisane amoureuse qui, en dépit de son intérêt s'attache à un amant pauvre, se rencontre dans le Daçakumāracarita, plus d'une fois dans le Kathāsaritsāgara, et ailleurs encore certainement, mais ce qui est exceptionnel, c'est que l'auteur de la Mṛcchakaṭikā ait donné à Vasantasenā des sentiments élevés et l'ait montrée sortant de sa condition pour devenir, sans qu'aucune délicatesse puisse se trouver choquée, l'épouse légitime de Cārudatta. Voilà ce qui pour moi décèle l'imitation de la Bṛhatkathā, sans parler de certains détails : la description des huit cours et du jardin du palais de Vasantasenā, d'une longueur disproportionnée dans la pièce, n'est autre chose, trait pour trait, que la description des huit cours de la maison de Kaliṅgasenā, abondamment développée par Gomukha dans le récit qu'il fait à son maître de sa première visite chez la courtisane [1].

Les louanges qu'on fait de la Mṛcchakaṭikā, l'œuvre la plus vivante du théâtre indien, devraient être, pour une bonne part, reportées à la Bṛhatkathā. Si la comédie était restée dans ces voies, le théâtre y eût gagné. Elle a préféré verser complètement dans la nāṭikā, avec Udayana ou ses émules pour héros. — Toujours l'influence de la Bṛhatkathā, dira-t-on. — Oui quant au héros, non quant au genre : avec Udayana pour protagoniste, on se condamnait à reproduire sans cesse le type conventionnel de la comédie de harem. C'est ce qu'il y avait de plus artificiel dans la Bṛhatkathā qui seul a continué, dans les lettres indiennes, de porter des fruits scolastiques. Ce qu'il y avait de vraiment vivant est retourné par bribes aux contes populaires, mais n'a pas persisté dans la littérature savante.

1. B. K. Ç. S., X, 60-163 ; comparer toute la seconde moitié du IV[e] acte de la Mṛcchakaṭikā.

# APPENDICE

## NEPĀLA-MĀHĀTMYA

### XXVII-XXX

*(Légende de Guṇāḍhya).*

Le Nepāla-Māhātmya est analysé dans S. Lévi, *Le Népal*, I, 201-205. A l'occasion du sacrifice du roi Jamamejaya, beaucoup de vénérables personnages sont assemblés. Mārkaṇḍeya, interrogé par Jaimini, instruit son auditoire sur les lieux saints du Népâl. L'histoire du Bhṛṅgīçvara commence au v. 7 de l'adhyāya XXVII [1].

### XXVII

sūta uvāca
1. mārkaṇḍeyam uṣodbhūtaḥ someçvarasamudbhavam
çrutvā tuṣṭatamo bhūtvā jaiminiḥ paryapṛcchata
jaiminir uvāca
2. mārkaṇḍeya mahābhāga sādhu sādhu muniçvara
3. tvadvaktrāmbujanirjātāṃ kathāṃ amṛtarūpiṇīm
pivato nāsti me tṛptiḥ saṃtoṣaç ca paro 'bhavat

1. Texte établi d'après la copie rapportée du Népâl par M. S. Lévi (*v. Le Népal*, I, 201). Pour un texte qui n'a qu'une valeur documentaire, il m'a paru inutile de relever en note toutes les leçons défectueuses du manuscrit; elles sont assez nombreuses, mais le texte se restitue partout si facilement qu'à peine peut-on parler de conjectures.

4. somaliṅgasamutpattiṃ daçagrīvakathāçritām
çrutvā me paramas toṣo jātaç ca munisattama
5. anyāny api ca liṅgāni somaliṅgasamāni ca
brahman kathaya me bhūyaḥ çleṣmāntakavane mune
6. iti jaiminivākyena prerito munisattamaḥ
mārkaṇḍeyo mahābhāgaḥ punar ākhyāt kathāṃ çubhāṃ[1]
mārkaṇḍeya uvāca
7. jaimine'haṃ pravakṣyāmi bhṛṅgīçvarasamudbhavam
yasya çravaṇamātreṇa sarvapāpaiḥ pramucyate
8. purā kailāsaçikhare nānādhātuvicitrite
nānānirjharaṇopete nānādrumasamanvite
9. apsarogaṇasaṃkīrṇe siddhavidyādharānvite
mandākinīsvarṇapadmāsamūhaiç[2] ca virājite
10. kāmadhenusamākīrṇe kalpadrumasamanvite
nānāpakṣininādena sadā çrutimanohare
11. nānāvidhaiḥ çivagaṇaiḥ samantāt pariveṣṭite
vyāghrānanair biḍālāsyaiḥ çārdūlavadanais tathā
12. apādair bahupādaiç ca hrasvapādais tathaiva ca
akarṇair bahukarṇaiç ca gokarṇaiḥ kharakarṇakaiḥ
13. açvakarṇair uṣṭrakarṇair gajakarṇair mahodaraiḥ
kubjair vāmanakair dīrghair vikaṭair danturais tathā
14. udarāsyair mahāsyaiç ca bajuhastais[3] tathaiva ca
vāna - - - - staiç ca[4] hastūçūnyais tathaiva ca
15. evaṃvidhair gaṇais tatra samantāt parivārite
vyāghracarmasamāsīnaṃ çaçāṅkadhavalaṃ çivam
16. vibhūtibhūṣitaṃ tryakṣaṃ paramānandarūpiṇam
suprasannamukhaṃ dṛṣṭvā hasantaṃ mitabhāṣiṇam
17. ekānte girijā devī praṇamya ca kṛtāñjaliḥ
vinayāt paripapraccha kautūhalasamanvitā
pārvaty uvāca
18. devadeva mahādeva çaçāṅkakṛtaçekhara
kathāṃ vicitrāṃ kathaya kasyāpy aviditāṃ prabho
19. tvattaḥ çrutvā kathāṃ citrāṃ sakhīnām agrataḥ prabho
vakṣye'haṃ jagatāṃ nātha tāsāṃ toṣo bhaviṣyati
mārkaṇḍeya uvāca

1. punarakathāçubhāṃ *ms.*
2. svarṇapadmā = la Gaṅgā céleste, *mot de lex.*
3. *Corriger* bahuhastais ?
4. vānasyaiçca *ms.*

20. pārvatyā vacanaṃ çrutvā vihasya jagatāṃ patiḥ
nandikeçaṃ samāhūya vacanaṃ cedam abravīt
21. yāvad devyā kathāṃ kurve vicitre mandirottame
dvāre sthitvā nandikeça gaṇān sarvān nivāraya
22. mahādevavacaḥ çrutvā nandikeçaḥ çivājñayā
dvāḥstho bhūtvā gaṇān sarvān vārayām āsa tatkṣaṇāt
23. tato vicitre bhavane saha devyā maheçvaraḥ
gatvā dattvā kapāṭaṃ ca kathāṃ prāha manoharām
24. etasminn antare bhṛṅgī svakīyaṃ bhavanaṃ yayau
gatvā svabhavanaṃ bhṛṅgī cintayitvā kṣaṇārdhataḥ
25. bhṛṅgīrūpaṃ samāsthāya yayau yatra maheçvaraḥ
kapāṭacchidramārgeṇa bhṛṅgī tatra viveça hi
26. pārvatīpurataḥ proktāḥ kathāç cāmṛtasaṃnibhāḥ
pratyahaṃ bhṛṅgarūpeṇa bhṛṅgī çuçrāva tāḥ kathāḥ
27. svastriyai vijayānāmnyai pratyahaṃ tāḥ kathāvarāḥ
kathayām āsa bhṛṅgī vai mahādevamukhāc chrutāḥ
28. ekadā girijā devī vicitrasamasaṃsthitā
vijayādyāḥ sakhīḥ sarvāḥ provāca smitapūrvakam
29. kathayāmi kathāṃ divyāṃ kayāpi hi na vā çrutām
kṛtāñjalipuṭāḥ procur jayādyā girijāṃ tadā
30. ājñāpaya mahādevi daityadarpaniṣūdani
iti tāsāṃ vacaḥ çrutvā girijā haravaktrataḥ
31. nirgatāṃ kathayām āsa paramānandatas tadā
sakhīmadhyāt samutthāya vijayā prāha caṇḍikām
32. mayāpi jñāyate devi katheyaṃ tvatprasādataḥ
kathayāmi kathām uktā viprāvadat kathām
33. vijayāvaktrataḥ çrutvā kathāṃ sā haravallabhā
duḥkhitābhūt samutthāya yayau ca harasaṃnidhau
34. atīvaduḥkhitāṃ dṛṣṭvā çaṃkaraḥ prāṇavallabhām
provāca snehapūrvaṃ hi viṣaṇṇāsi kathaṃ priye
35. iti çaṃbhuvacaḥ çrutvā provāca girijā ruṣā
sphuradoṣṭhapuṭadvandvā vepamānā muhur muhuḥ
36. mahādeva na jānāmi hṛdayaṃ kuṭilaṃ tava
uktā kathā yā bhavatā saṃgopanapareṇa ca
37. madagre jagatāṃ nātha tāṃ veda vijayāpi ca
sakhīnām agrato lajjā mama jātā maheçvara
38. iti tasyā vacaḥ çrutvā provāca girijāṃ haraḥ
mā viṣādaṃ varārohe yāvad dhyānaṃ karomy aham
mārkaṇḍeya uvāca

39. iti uktvā girijānātho dadhyau tasmin kṣaṇe mune
dhyātvā tu kāraṇaṃ jñātvā cāhūya bhṛṅgiṇaṃ çivaḥ
40. krodhasaṃraktanayanaḥ çaçāpāçu sa bhṛṅgiṇam
tvayā kapaṭapūrvaṃ hi bhṛṅgarūpeṇa cādhama
41. raho vārttā çrutā yasmād devyāgre-[1] mayoditā
ato dhvaṃseti kailāsān mānuṣo bhava sarvathā
42. çāpaṃ sudāruṇaṃ labdhvā bhṛṅgī devān maheçvarāt
daṇḍavat praṇipatyāgre vacanaṃ cedam abravīt
bhṛṅgy uvāca
43. ajānatā mayā deva caritaṃ vipriyaṃ tava
kṣantavyo me 'parādhas tu devadeva maheçvara
44. mandasya mama duṣṭasya cāparādhāḥ pade pade
antareṇa mahādevaṃ kaḥ sahetāparaḥ prabhuḥ
mārkaṇḍeya uvāca
45. iti bhṛṅgivacaḥ çrutvā mahādevaḥ kṛpānidhiḥ
uvāca bhṛṅgin me vākyaṃ na kadāpi mṛṣā bhavet
46. pṛthivyāṃ dakṣiṇo bhūtvā vidyāvān dhārmikaḥ kṛtī
navalakṣamitā gāthāḥ kṛtvā rasasamanvitāḥ
47. çivaliṅgaṃ hi saṃsthāpya kṣetre paramadurlabhe
mānuṣyaṃ hi parityajya kailāsaṃ punar eṣyasi
48. iti çaṃkaravākyānte bhṛṅgī paramaduḥkhitaḥ
patitaḥ pṛthivīmadhye svāparādhena jaimine
49. putro 'bhūd viṣṇudattasya mathurāyāṃ sutejasaḥ
jātakarmādikaṃ cāsya pitā cakre samāhitaḥ
50. guṇāḍhya iti tannāma pṛthivyāṃ prathitaṃ tadā
51. papāṭha sakalā vidyā mune vyākaraṇādikāḥ
sa sarvaçāstravettābhūd guṇāḍhyo dvijasattamaḥ
52. pitary uparate so 'tha guṇāḍhyo guṇasaṃyutaḥ
yayāv ujjayanīṃ dhīro madano yatra bhūpatiḥ
53. ācāryaḥ çarvavarmābhūn madanadvāripaṇḍitaḥ
sa parīkṣya mahābuddhiṃ guṇāḍhyaṃ kṛtipaṇḍitam
54. kathayām āsa bhūpāya çarvavarmā budhottamaḥ
yathārthanāmā nṛpate guṇāḍhyo 'yaṃ dvijottamaḥ
55. yogyo 'yaṃ bhavato dvārivṛttir asmai pradīyatām
çarvavarmavacaḥ çrutvā rājñāçu sthāpito dvijaḥ
56. dvāre madanabhūpasya paṇḍitau sarvadā sthitau
mune madanabhūpasya bhāryābhūd atisundarī

1. Lacune d'un akṣara notée dans le *ms*.

57. bhāryā līlāvatī veda vidyā vyākaraṇādikāḥ
rājā vyākaraṇaṃ naiva jānāti munipuṃgava
58. ekadā grīṣmasamaye gharmārto madano nṛpaḥ
līlāvatīsamāyukto jalakrīḍāṃ cakāra hi
59. jalāñjalipradānena parasparam abhīkṣṇaçaḥ
cikrīḍatur daṃpatī tau sakhībhiḥ parivāritau
60. jalāñjaliprapātena khinnā līlāvatī patim
prāha nātha pariçrāntā modakaṃ dehi sarvathā
61. praśtāvasadṛçaṃ vākyam abuddhvā nṛpatis tadā
laḍūkān [1] dāpayām āsa nānārasasamanvitān
62. etādṛçaṃ patiṃ buddhvā jñānaçūnyaṃ mune tadā
līlāvatī jahāsoccair viṣaṇṇā cābhavat kṣaṇāt
63. uccair hāsasamāyuktāṃ viṣaṇṇāṃ tadanantaram
vrīḍito 'bhūn narapatir madano munipuṃgava
64. ekānte çarvavarmāṇam ācāryaṃ paṇḍitottamam
guṇāḍhyaṃ ca tathāhūya rājā vacanam abravīt
rājovāca
65. matpaṇḍitāv ubhāv eva bhavantau guṇasaṃyutau
mayā jalavihāre 'dya lajjā labdhā kalatrataḥ
66. prāha līlāvatī māṃ tu modakaṃ dehi bhūpate
iti tasyā vacaḥ çrutvā tato 'haṃ dvijasattamau
67. modakānāṃ sahasraṃ hi dade tasyai kṣaṇārdhataḥ
sā jahāsa tadā rājñī viṣaṇṇā cābhavat kṣaṇāt
68. tato viṣādo me jāto lajjā ca mahatī punaḥ
ko 'rtho modakaçabdasya bhaved brāhmaṇasattamau

iti skandapurāṇe himavatkhaṇḍe nepālamāhātmye saptaviṃçatitamo 'dhyāyaḥ

## XXVIII

mārkaṇḍeya uvāca
1. iti tasya vacaḥ çrutvā bhūpater dvijasattamau
ūcatur yuktimad vākyaṃ bhūpatiṃ vākyakovidau
çarvavarmaguṇāḍhyāv ūcatuḥ
2. rājan [2] līlāvatī rājñī gauḍabhūpasya kanyakā

1. laḍūkān *sic ms.* — 2. rājan *sic ms.*

sā vidyā vividhā veda kāvyavyākaraṇādikāḥ
3. udakaṃ mā prayaccheti tayoktaṃ nṛpasattama
apāṃ vihāre bhavatā prastāvo nāvadhāritaḥ
4. atas tayāvahasitaṃ nānyad astīha kāraṇam
evaṃ vacas tayoḥ çrutvā madanaḥ prāha tau punaḥ
5. kālena kiyatā viprau jñānaṃ vyākaraṇe mama
bhaveta vipraçārdūlāv eṣa me saṃçayo mahān
6. iti tasya vacaḥ çrutvā guṇāḍhyaḥ prāha bhūpatim
guṇāḍhya uvāca
7. abdair dvādaçabhir bhūpa jñānaṃ vyākaraṇe tava
ahaṃ hi kārayiṣyāmi nātra kāryā vicāraṇā
8. guṇāḍhyavacanaṃ çrutvā çarvavarmā budhāgraṇīḥ
rājānaṃ prāha rājendra jñānaṃ vyākaraṇe tava
9. varṣadvayena saṃpūrṇaṃ kārayiṣyāmy ahaṃ kila
iti tasya vacaḥ çrutvā bhūpatiḥ prāha taṃ punaḥ
rājovāca
10. yadi varṣadvayenaiva jñānaṃ vyākaraṇe mama
kārayiṣyasi viprenda rājyasyārdhaṃ dadāmi te
mārkaṇḍeya uvāca
11. evaṃ tayor vacaḥ çrutvā guṇāḍhyaḥ prāha bhūpatim
guṇāḍhya uvāca
12. yadi varṣadvayenaiva jñānaṃ vyākaraṇe tava
çarvavarmā kārayati tadā çāstraṃ tyajāmy aham
13. tubhyaṃ dattvā hi sarvasvaṃ yāsyāmi gahanaṃ khalu
saṃskṛtasya parityāgaṃ yāvajjīvaṃ karomy aham
14. iti tasya vacaḥ çrutvā çarvavarmā dvijottamaḥ
pratijñāpūrvakaṃ prāha guṇāḍhyaṃ guṇabhūṣitam
15. yadi varṣadvayād arvāg jñānaṃ vyākaraṇe dṛḍhaṃ
na çakyate mayā kartuṃ narendrasya dvijottama
16. yāvajjīvaṃ parityāgaṃ saṃskṛtasya karomy aham
sarvasvaṃ bhavate dattvā yāsyāmi gahanaṃ dhruvam
17. iti pratijñāṃ kṛtvā hi samutthāya gṛhaṃ yayau
rātrāv ārādhayām āsa kumāraṃ haranandanam
18. dhūpair dīpaiç ca naivedyaiḥ parāṃ bhaktiṃ samāçritaḥ
prasannaç ca kumāro 'bhūn niçīthe çarvavarmaṇe
19. taṃ vilokya namaç cakre çarvavarmā dvijottamaḥ
vinataṃ taṃ samālokya provāca haranandanaḥ
kumāra uvāca
20. varaṃ varaya viprendra prasanno 'smi na saṃçayaḥ

kumāravākyam ākarṇya çarvavarmāvadat punaḥ
çarvavarmovāca
21. yadi prasanno 'si deva svalpaṃ vyākaraṇaṃ tadā
dehi me madano yena paṇḍito bhavati dhruvam
22. iti tasya vacaḥ çrutvā kumāro 'mitavikramaḥ
kalāpākhyaṃ vyākaraṇaṃ dadau kṛtvā dvijanmane
23. ācāryo 'pi tad ādāya pustakaṃ madanaṃ nṛpam
pāṭhayām āsa yatnena paṇḍito madano 'bhavat
24. madanasya dṛḍhaṃ jñānaṃ dṛṣṭvā vyākaraṇe tadā
guṇāḍhyo rañjito bhūtvā sarvasvaṃ çarvavarmaṇe
25. dattvā tyaktvā saṃskṛtaṃ ca jagāma gahanaṃ khalu
tatrāçramaṃ vidhāyāçu guṇāḍhyo 'py atisundaram
26. vibhūtibhūṣito nityaṃ jaṭājūṭasamanvitaḥ
rudrākṣamālayā nityaṃ çivanāma jajāpa hi
27. ekadā hy āçrame tasya pulastyo munisattamaḥ
samāgato daivayogān munibhiḥ parivāritaḥ
28. tam āgatam abhiprekṣya pulastyam ṛṣisattamam
pratyudyayāv ādareṇa guṇāḍhyo guṇasaṃyutaḥ
29. āsane taṃ samāveçya pādyādibhir atho mune
guṇāḍhyaḥ pūjayām āsa munīn api yatavratān
30. tato viçrāntam āsīnaṃ pulastyaṃ munisaṃyutam
guṇāḍhyaḥ paripapraccha bhāṣayānatakaṃdharaḥ
guṇāḍhya uvāca
31. sarvā [1] kathā me viditā bhavato munisattama
nistāras tu kathaṃ me syāt tad ācakṣva dayānidhe
mārkaṇḍeya uvāca
32. iti tasya vacaḥ çrutvā pulastyo dhātṛnandanaḥ
guṇāḍhyaṃ punar evāha sarvajño munisattamaḥ
pulastya uvāca
33. piçācabhāṣayā gāthā navalakṣamitāḥ kuru
tato hi parame pīṭhe nepālākhye manohare
34. çivaliṅgaṃ sthāpayitvā vipra mokṣam avāpsyasi
ity uktvā svāçramaṃ yāto munibhiḥ parivāritaḥ
35. pulastyo brahmaṇaḥ putro jaimine munisattama
tato guṇāḍhyo guṇavān pattrāṇy ādāya çākhinām
36. dhātubhir vililekhāçu kṛtvā gāthā manoharāḥ
papāṭha ca svayaṃ gāthā guṇāḍhyo guṇisattamaḥ

1. sarvā *sic ms.*

37. gāthāḥ çrutvā hi paçavo guṇāḍhyaracitās tadā
āhāraṃ hi parityajya tasthus tasyāçrame sadā
38. yadā jajāpa hi mune guṇāḍhyo guṇināṃ varaḥ
tadā hi paçavaḥ sarve grāsānveṣaṇatatparāḥ
39. vyādho hatvā mṛgāṃs tāṃs tu madanasya mahīpateḥ
dadau hi sūpakārebhyaḥ pecus te 'pi tadā mune
40. nīrasaṃ hi palaṃ bhuktvā nṛpaḥ prāha ca pācakān
rājovāca
41. kathaṃ çuṣkāṇi māṃsāni mahyaṃ dattāni pācakāḥ
iti tasya vacaḥ çrutvā procus te pācakā nṛpam
42. vyādhair āhṛtāni māṃsāny asmābhiḥ saṃskṛtāni ca
pācakasya vacaḥ çrutvā vyādhān āhūya pārthivaḥ
43. jagāda hetunā kena çuṣkamāṃsam upāhṛtaṁ
iti bhūpavacaḥ çrutvā vyādhāḥ procur bhayāturāḥ
44. durbalā hariṇāḥ sarve vane jātā nareçvara
kāraṇaṃ tu na jānīmo yena te durbalā mṛgāḥ
45. vyādhānāṃ vacanaṃ çrutvā vyādhān prāha nareçvaraḥ
jñāyatāṃ kāraṇaṃ vyādhā yena te durbalā mṛgāḥ
46. iti bhūpavacaḥ çrutvā yayur vyādhā vanaṃ tadā
gatvā tadāçramaṃ ramyaṃ guṇāḍhyaṃ dadṛçus tadā
47. kṛtvā gāthāḥ paṭhantaṃ ca jaṭilaṃ çmaçrusaṃyutam
gāthāç ca çṛṇvatas tathā paçūṃç ca dadṛçus tadā
48. gāthāḥ çrutvātha te tasthus tatraiva vipine mune
cakāra bhojanaṃ rājā tadā māṃsavivarjitam
49. sūpakārāṃç ca papraccha kopasaṃraktalocanaḥ
rājovāca
50. katham adya samānītaṃ bhojanaṃ māṃsavarjitam
ity ākarṇya narendrasya vacaḥ kopasamanvitam
51. sūpakārās tadā procur mune prāñjalayo nṛpam
sūpakārā ūcuḥ
52. māṃsārthaṃ vipinaṃ ye ye vyādhā yānti nareçvara
na te hi vinivartante yamalokaṃ gatā iva
53. iti teṣāṃ vacaḥ çrutvā rājā buddhimatāṃ varaḥ
çarvavarmācāryayuto jagāma vipinaṃ tadā
54. sa dadarça nṛpo dhīraṃ guṇāḍhyaṃ guṇināṃ varam
kathayantaṃ kathāç citrā nānāçcaryasamanvitāḥ
55. tatkathāçravaṇāmodatyaktagrāsān paçūṃs tadā
dadarça durbalān bhūpo medomāṃsavivarjitān
56. ātmanaç ca rasotpattiṃ jñātvā bhūpatisattamaḥ

vavande guṇināṃ çreṣṭhaṃ guṇāḍhyaṃ dharmatatparaḥ
57. guṇāḍhyo 'pi tato dṛṣṭvā çarvavarmāṇam āgatam
nanāma gurave dhīro dadau bhūpāya cāçiṣam
58. cakāra vidhivat pūjāṃ tayor dvijanarendrayoḥ
tato narapatiḥ prāha çarvavarmamate sthitaḥ
59. guṇāḍhya yāmo nagaraṃ yathāpūrvaṃ sthitiṃ kuru
iti bhūpativākyānte guṇāḍhyaḥ prāha bhūpatim
guṇāḍhya uvāca
60. jānāmi sarvaṃ nṛpate tavāsmīti nigadyate
piçācabhāṣayā rājan kṛtā gāthā manoharāḥ
61. navalakṣamitās tās tvaṃ saṃskṛtena likhāpaya
ahaṃ yāsyāmi nepālaṃ kṣetrāṇāṃ kṣetram uttamam
62. ity uktvā prayayau yāni çākhipattrāṇi jaimine
ādāya tāni nṛpatiḥ svakīyāṃ nagarīṃ yayau
63. tadā yayau guṇāḍhyo 'pi çleṣmāntakavanaṃ mune

iti skandapurāṇe himavatkhaṇḍe nepālamāhātmye aṣṭāviṃçatitamo 'dhyāyaḥ

## XXIX

jaiminir uvāca
1. nepālakṣetram āsādya guṇāḍhyena mahātmanā
kim akāri mahābhāga tad ācakṣva puro mama
sūta uvāca
2. iti jaiminivākyānte mārkaṇḍeyas tapodhanaḥ
guṇāḍhyacaritaṃ sarvaṃ jaiminiṃ prāha çaunaka
mārkaṇḍeya uvāca
3. nepālakṣetram āsādya guṇāḍhyo dvijasattamaḥ
vāgmatyāḥ salile snātvā dṛṣṭvā paçupatīçvaram
4. kṣetrapradakṣiṇaṃ kṛtvā liṅgaṃ saṃsthāpya yatnataḥ
āruroha tato bhṛṅgī kailāsaṃ parvatottamam
jaiminir uvāca
5. bhṛṅgiṇā muniçārdūla kathaṃ kṣetrapradakṣiṇam
kṛtaṃ tadvidhim ācakṣva liṅgasaṃsthāpakaṃ vidhim
mārkaṇḍeya uvāca
6. kṣetrapradakṣiṇavidhiḥ çrūyatāṃ munisattama
kṣetrapradakṣiṇaṃ kṛtvā naraḥ pāpaiḥ pramucyate

7-69. *Description du circuit du pèlerin* (*Voir l'analyse détaillée dans* S. Lévi, *Le Népal*, I, p. 387-391).

iti skandapurāṇe himavatkhaṇḍe nepālāmāhātmye ūna-
[triṃço 'dhyāyaḥ

## XXX

jaiminir uvāca

1. bhavaduktaprakāreṇa kṛtvā kṣetrapradakṣiṇam
kathaṃ saṃsthāpitaṃ liṅgaṃ bhṛṅgiṇā tad bravīhi me
mārkaṇḍeya uvāca
2. kṣetrapradakṣiṇaṃ kṛtvā guṇāḍhyo guṇināṃ varaḥ
āhūya ca munīn sarvān nepālakṣetravāsinaḥ
3. guhyeçvarīsaṃnidhisthān vacchalāpārçvasaṃsthitān
çaṃkhamūlasthitāṃç cāpi kumbheçasaṃnidhisthitān
4. sthitān paçupateḥ pārçve tadā dolāgiristhitān
hanumattīrthasaṃsthāṃç ca tathā vāgīçvarasthitān
5. caṇḍeçvarīsaṃnidhisthān vajrāsaṃnidhivāsinaḥ
mṛgendraçikharasthāṃç ca viṣṇumatyudbhavasthitān
6. ūçāpūreçvarasthāṃç ca ḍoleçvaranivāsināḥ
bhūrabhūteçvarasthāṃç ca gopāleçvarasaṃsthitān
7. ityādinānātīrthasthāṃs tāpasān vijitendriyān
teṣāṃ saṃmatim ādāya vedoktavidhinā tathā
8. liṅgasaṃsthāpakaṃ karma prārebhe homapūrvakam
tataḥ pravavṛdhe yajño guṇāḍhyasya mahātmanaḥ
9. dīyatāṃ guhyatāṃ [1] caiva jāto hi ninado mahān
maruttasya yathā yajño yathā dāçarather api
10. tathaiva yajño vavṛdhe guṇāḍhyasya mahātmanaḥ
homānte sthāpayām āsa çivaliṅgaṃ dvijottama
11. kṛtāñjalipuṭo bhūtvā guṇāḍhyo guṇināṃ varaḥ
provāca tāpasān sarvān vinayānatakaṃdharaḥ
guṇāḍhya uvāca
12. çṛṇvantu brāhmaṇāḥ sarve çivaliṅgasya tāpasāḥ
kiṃ nāmadheyaṃ vartavyaṃ tat samākhyātum arhatha
13. guṇāḍhyavacanaṃ çrutvā munīnām agratas tathā

1. gṛhyatāṃ ?

hārīto nāma viprarṣir guṇāḍhyaṃ prāha dhārmikam
hārīta uvāca
14. guṇāḍhya çrūyatāṃ vākyaṃ na tvaṃ prākṛtamānuṣaḥ
hetunā kena cic chaptaḥ çaṃbhunā [1] pūrvajanmani
15. bhṛṅgī te nāma çaṃbhos tvaṃ sarvadā dvārapālakaḥ
ato bhṛṅgīçvaraṃ nāma kuru liṅgasya sarvathā
mārkaṇḍeya uvāca
16. hārītasya vacaḥ çrutvā prāha vedaçirā muniḥ
vedaçirā uvāca
17. idaṃ bhṛṅgīçvaraṃ liṅgaṃ vadantu dvāpare yuge
sparçapāṣāṇajaṃ [2] liṅgaṃ yato bhṛṅgīçvarābhidham
18. ataḥ kaliyuge lokā suvarṇeçvarasaṃjñitam
vadiṣyanti muniçreṣṭhāḥ sarvakāmapradaṃ sadā
mārkaṇḍeya uvāca
19. tato guṇāḍhyo guṇavān [3] -- govastrakāñcanaiḥ
brāhmaṇāṃs toṣayām āsa guṇaçreṣṭhapuraḥsaram
20. tataḥ papāta gagaṇāt puṣpavṛṣṭir manoharā
devadundubhayo nedur nanṛtuç cāpsarogaṇāḥ
21. vavau vāyuḥ sukhasparço gandharvā lalitaṃ jaguḥ
munīnāṃ paçyatāṃ tatra vṛṣayānaṃ [4] manoharam
22. vimānam āgataṃ tatra nānāçcaryasamanvitam
rudrarūpadharaiḥ çreṣṭhair gaṇeçvarair adhiṣṭhitam
23. tad āçcaryaṃ mahad dṛṣṭvā sarve saṃbhrāntamānasāḥ
uttasthur munayaḥ sarve yugapad dharṣasaṃyutāḥ
24. avatīrya vimānāt tu tato rudragaṇā mune
procur munigaṇān harṣād bhasmarudrākṣadhāriṇaḥ
25. triçūlaṃ dhāriṇo gaurāṃ jaṭamukuṭadhāriṇaḥ
locanatrayasaṃyuktā divyāḍamarupāṇayaḥ
rudragaṇā ūcuḥ
26. bhavanto munayaḥ sarve vedavedāṅgapāragāḥ
āsaneṣu samāsīnāḥ çṛṇudhvaṃ vacanaṃ mama
27. evaṃ gaṇavacaḥ çrutvā hārītaḥ prāha tān gaṇān
hārīta uvāca
28. rudrarūpadharāḥ sarve tejasā bhāskaropamāḥ
upaviçya bhavanto 'pi kathāṃ kurvantu sarvathā

1. Pour la déclinaison de çaṃbhu, cf. 53 : çaṃbhunā, et 54 : çaṃbhum.
2. sparçapāṣāṇa = sparçamaṇi ; -ja = -prabhava, « or ».
3. Lacune notée par le *ms*.
4. *sic ms*.

mārkaṇḍeya uvāca
29. upaviçya gaṇāḥ sarve kathāḥ procur manoharāḥ
rudragaṇā ūcuḥ
30. yo devaḥ sarvadevānāṃ deveṣu parigīyate
yena sṛṣṭaṃ jagat sarvaṃ yaḥ pāti sakalaṃ jagat
31. saṃhatya pratibhūtāni sa devaḥ parameçvaraḥ
vedā api na jānanti yaṃ rudram upamārthataḥ
32. īhante ke guṇān vaktuṃ tasya sarvātmano vibhoḥ
paramātmasvarūpeṇa vartate sarvajantuṣu [1]
33. nityānandamayaḥ sākṣāt sa devaḥ kevalo vibhuḥ
nirguṇo dehavān yo 'pi sarvago na hi gocaraḥ
34. yasyāntaṃ naiva jānanti brahmā harir api svayam
sa devaç cintayaḥ [1] sākṣāt sarvavyāpī maheçvaraḥ
35. kṛpayā yasya devasya vāsavādyāḥ surā api
saṃprāptā lokapālatvaṃ sa devo girijāpatiḥ
36. çmaçāne vasatir yasya lalāṭe yasya candramāḥ
vāmāṅke girijā yasya sa yad āha çṛṇuṣva tat
37. api duṣkṛtakarmāpi yo liṅgaṃ sthāpayen naraḥ
mucyate sarvapāpebhyo nātra kāryā vicāraṇā
38. helayā kapaṭenāpi çobhayā manujottamāḥ
dhārayanti ca rudrākṣaṃ teṣāṃ pāpaṃ na vidyate
39. vibhūtibhūṣitā ye vai ye ca rudrākṣadhāriṇaḥ
liṅgasaṃsthāpakā ye ca te syuḥ kailāsavāsinaḥ
40. malliṅgapūjanaratā mannāmagrahaṇe ratāḥ
matpuṣpavāṭikartāras [2] te syuḥ kailāsavāsinaḥ
41. arkadhustūrapuṣpaiç ca ----- [3] thā jalaiḥ
māṃ pūjayanti manujās te syuḥ kailāsagāminaḥ
42. api duṣkṛtakarmāpi yukto vā sarvapātakaiḥ
liṅgasaṃsthāpanād eva mucyate nātra saṃçayaḥ
43. helayā paritrāsena [4] saṃketenāpi mānavāḥ
mannāmagrahaṇe yuktā mucyante ghorakilbiṣāt
44. ayaṃ tu guṇavāñl loke guṇāḍhyo lokapūjitaḥ
ācāravān yogayukto vedavedāṅgapāragaḥ
45. vidyāvān vijayādhāraḥ svādhyāyī devapūjakaḥ
viçeṣato hi madbhakto mannāmagrahaṇe rataḥ

1. *sic ms.*
2. vāṭi *sic ms.*
3. Lacune notée par le *ms.*
4. Parisena *ms.*

46. asya prākkulakaṃ janma çṛṇvantu munayo dhruvam
ayaṃ kila purā bhṛṅgī nanditulyo mahābalaḥ
47. maddvārapālako nityaṃ mama rūpadharaḥ sadā
ekasmin divase devyā mayā ca rahasi sthitam
48. kurvatā hi kathās tatra nānārasasamanvitāḥ
tatrānena samāsthāya bhṛṅgarūpaṃ hi durdhiyā
49. āgatya hi çrutāḥ sarvāḥ kathā manmukhanirgatāḥ
kathās tāḥ kathayām āsa svapatnyai rasasaṃyutāḥ
50. etaj jñātvā mayā çaptaḥ kailāsāt patito hy ayam
etasya sarvaṃ caritaṃ jñātvāntaryāminā tadā
51. çapto 'sau devadevena tato mānuṣatām agāt
labdhvā viprakule janma guṇāḍhyo guṇināṃ varaḥ
52. navalakṣamitā gāthāḥ kṛtvā rasasamanvitāḥ
nepāle parame kṣetre devānām api durlabhe
53. liṅgaṃ saṃsthāpayām āsa çivasyānugraho bhavet
vimānaṃ preṣitaṃ divyaṃ devadevena çambhunā
54. ehi vipra guṇāḍhya tvaṃ vimānādhiṣṭhito bhava
sahaiva yāma kailāsaṃ çambhum adya prapaçyasi
mārkaṇḍeya uvāca
55. evaṃ gaṇavacaḥ çrutvā guṇāḍhyo guṇisattamaḥ
munīnāṃ tatra çṛṇvatām........[1]
caṇḍamupā uvāca
56. ādāv eva hi saṃproktaṃ hārītena tapasvinā
sevako devadevasya na tvaṃ prākṛtamānuṣaḥ
57. nepāle paramakṣetre liṅgaṃ saṃsthāpitaṃ tvayā
çāpāntas tena te jātas tuṣṭo 'bhūt pārvatīpatiḥ
58. vimānavaram āruhya yāhi paçya maheçvaram
āçīrvāde dvijātīnāṃ çīghraṃ paçya maheçvaram
mārkaṇḍeya uvāca
59. iti çrutvā muner vākyaṃ guṇāḍhyo dvijasattamān
āmantryādhirurohāçu vimānam atisundaram
60. jayadhvanis tato jāto munīnāṃ vadanodgataḥ
papāta khāt puṣpavṛṣṭir vidyādharakaracyutā
61. devadundubhayo nedur nanṛtuç cāpsarogaṇāḥ
vavau vāyuḥ sukhasparço gandharvā lalitaṃ jaguḥ
62. vimānasparçamātreṇa guṇāḍhyo guṇināṃ varaḥ
tryakṣarūpadhāro bhūtvā kailāsaṃ prayayau tadā

1. çṛṇvatāṃ ‖ ‖ caṇḍamupā uvāca ‖ *ms.*

63. evaṃ te kathito vipra bhṛṅgīçvarasamudbhavaḥ
bhṛṅgīçvarasamaṃ liṅgaṃ na bhūtaṃ na bhaviṣyati
64. bhṛṅgīçvaraṃ ye paçyanti nepāle kṣetrasattame
teṣāṃ manorathāvāptir bhaviṣyati na saṃçayaḥ
65. bhṛṅgīçvaraṃ ye paçyanti bhaktiyuktena cetasā
teṣāṃ dāsyati kailāsaṃ bhagavān pārvatīpatiḥ
66. aṣṭamyāṃ vā caturdaçyāṃ saṃkrāntidivase tathā
bhṛṅgīçvaraṃ ye drakṣyanti te yāsyanti parāṃ gatim
67. ṣaṇmāsaṃ pratyahaṃ dṛṣṭvā devaṃ bhṛṅgīçvaraṃ mudā
vidyāvān jāyate vipraḥ kavīnām agraṇīr bhavet
68. vandhyāpi niyame dṛṣṭvā çīghraṃ garbham avāpnuyāt
bhṛṅgīçvarasya sevāto daridro dhanam āpnuyāt
69. adyāpi bhṛṅgarūpeṇa bhṛṅgī parvaṇi parvaṇi
samāyāti mune draṣṭuṃ liṅgaṃ bhṛṅgīçvarābhidham
70. çrutvādhyāyam imaṃ puṇyaṃ bhṛṅgīçvarasamudbhavam
dvijo vidyām avāpnoti varṣād arvāṅ na saṃçayaḥ
71. asya çravaṇamātreṇa kṣatriyo vijayī bhavet
mahatīṃ çriyam āpnoti narendrāṇāṃ sudurlabhām
72. çrutvādhyāyam imaṃ puṇyaṃ mahāpātakanāçanam
vaiçyo dhanasamṛddhaḥ syān mahādharmam avāpnuyāt
73. çrutvādhyāyam imaṃ puṇyaṃ çūdraḥ sadgatim āpnuyāt
sūta uvāca
74. iti nepālamāhātmyaṃ mārkaṇḍeyas tapodhanaḥ
kathayitvā dvijātibhyaḥ sāyaṃsaṃdhyām upāsitum
75. yayau çiṣyagaṇaiḥ sārdhaṃ vibhāvasur ivāparaḥ
anye 'pi munayaḥ sarve yayuḥ saṃdhyām upāsitum
76. imaṃ nepālamāhātmyaṃ guhyam atyantadurlabham
gopanīyaṃ prayatnena dhārmikāya prakāçayet

iti skandapurāṇe himavatkhaṇḍe nepālamāhātmye
trimço 'dhyāyaḥ

# INDEX

Les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet français, sous cette réserve que le ç est regardé comme une lettre spéciale, qui vient immédiatement après le c.

Les chiffres se rapportant au Nepāla-Māhātmya sont précédés de NM et renvoient au chapitre et au vers.

### A

## B

## C

## Ç

## D

## I



## J



## K

## L



## M

## N

## O



## P

## R

## S

## T

## U



## V

## W



## X



## Y

# ADDITIONS ET CORRECTIONS

N.-B. — Ce livre était à l'impression quand j'ai eu connaissance des *Studies about the Kathāsaritsāgara* de M. Speyer (Amsterdam, J. Müller, Januari 1908). La deuxième section de cet ouvrage, qui sera très précieuse, est consacrée surtout à la critique verbale du Kathāsaritsāgara et se trouve en dehors du cadre que nous nous sommes tracé. La première section (pages 1 à 60) est le développement de la communication faite par M. Speyer à l'Académie royale des Sciences à Amsterdam et parue en 1907 dans les *Verslagen en Mededeelingen* de cette Académie; j'en ai déjà discuté les conclusions, autant qu'il m'a paru nécessaire. Les *Studies* complètent sur plusieurs points le travail antérieur de M. Speyer, sans rien changer à sa théorie. On ne s'étonnera pas que, dans la comparaison entre le Kathāsaritsāgara et la Bṛhatkathāmañjarī, l'étude des mêmes textes nous ait amenés tous deux à faire plus d'une fois les mêmes observations. Cependant, si M. Speyer a bien vu l'incohérence de la Bṛhatkathāmañjarī, il n'a pas été sensible à celle, non moins grande, du Kathāsaritsāgara. Je ne reviendrai pas ici sur cette discussion. Mes conclusions sont diamétralement opposées à celles de M. Speyer; c'est l'affaire du lecteur d'opter pour l'une ou pour l'autre thèse. Mais il est un point sur lequel je suis très heureux que nous nous rencontrions : c'est l'impossibilité que la Bṛhatkathā, *sous sa forme cachemirienne*, remonte très haut. Tous les indices de modernité relevés par M. Speyer dans le Kathāsaritsāgara (pages 48 à 56) ne font que renforcer ceux que je signale moi-même; à peine est-il besoin d'ajouter qu'une fois admise l'existence d'une Bṛhatkathā cachemirienne, ces observations sont très favorables à ma thèse.

Sur le Çlokasaṃgraha de Budhasvāmin, M. Speyer, se fondant sur la note de M. Hertel (v. *supra*, p. 2) et sur un article publié par moi dans le Journal Asiatique (*Une version nouvelle de la Bṛhatkathā*, 1906, I, p. 19 et suivantes), formule quelques observations (pages 57

à 59), auxquelles le texte même de Budhasvāmin apporte la réponse. J'espère que la seule lecture de ce texte convaincra M. Speyer 1° que nous possédons bien le début du Çlokasaṃgraha et qu'il n'encourt pas le reproche de jeter le lecteur *in medias res*, sans préambule ; 2° que l'ouvrage imité par Budhasvāmin n'était pas plus la Bṛhatkathā contée *samāsena* que l'original de Somadeva n'était la Bṛhatkathā contée *vistareṇa;* 3° que la division en sargas n'empêche pas plus de reconnaître dans le Çlokasaṃgraha la division plus large en lambhas que celle en taraṃgas, dans le Kathāsaritsāgara, n'est inconciliable avec celle en lambhakas. — Je veux enfin me disculper du reproche d'avoir appelé (*Journal Asiatique*, 1906, I. p. 32) l'Udayanacarita un « hors-d'œuvre » ; j'entendais par là qu'il était extérieur à l'histoire principale, celle de Naravāhanadatta, et non qu'il ne devait pas figurer originairement dans la Bṛhatkathā ; on a pu voir qu'au contraire je le regardais comme un élément essentiel.

⁂

P. 1, l. 10, lire : Mahâmahopādhyāya.

P. 4, l. 31, lire : 4539.

P. 22, l. 18, lire : concordent.

P. 30, à propos de la date de la Bṛhatkathā : Je n'ai pas fait état de la théorie de M. Vincent Smith, d'après laquelle Hâla, *et par conséquent Guṇāḍhya*, se placeraient vers l'année 60 ou 70 de notre ère. M. Speyer la réfute (*Studies*, pages 45 à 48) et s'attache particulièrement à montrer combien est fragile, dans l'état actuel de nos connaissances, tout calcul chronologique fondé sur les listes purâniques des Andhrabhṛtyas. Il m'a paru suffisant (pages 27 à 30) de dénoncer comme illusoire l'identification entre le Hāla de l'histoire et le personnage symbolique dont la tradition a fait le protagoniste de la poésie prâkrite, et aussi de montrer que le rapprochement des noms de Sātavāhana et de Guṇāḍhya est purement affaire de convenance littéraire.

Critique des arguments de M. Speyer au sujet de la date de la Bṛhatkathā, dans Jarl Charpentier, *Paccekabuddhageschichten* (Uppsala, 1908), p. 167-171.

P. 73, l. 38, lire : *Kārttikeya.*

P. 78, l. 17, lire : avertis. Note, l. 3, lire : çrnutādhunā.

P. 82, l. 22, lire *Virūpākṣa.*

P. 83, l. 25, lire : 1521.

P. 90, l. 21, lire : Yājñavalkya.

P. 91, l. 18, lire : Ṛṣabha.

P. 117, l. 34, lire : dûs.

P. 120, l. 1, lire : Aucun.

P. 126, l. 6, lire : portions.

P. 162, l. 34, lire : à lui, *au lieu de* en lui.

P. 245. Autres histoires sur Pradyota (Caṇḍapajjoya) et ses démêlés avec Domuha, de Kampilla, et Udayana le Sauvīra, dans Jarl Charpentier, *Paccekabuddhageschichten*, p. 41-51 (rapprochements intéressants entre les contes de la Bṛhatkathā et les contes jaïnas).

N. 1. La confusion s'est établie dans les contes jaïnas, entre les deux Udayana (Jarl Charpentier, p. 49); on leur attribue la même généalogie.

P. 257, n. 1. Voir sur cette statue, Jarl Charpentier, *l. c.*

P. 271, l. 1-2, lire : Kāñcanamālā.

P. 289, Jarl Charpentier (*l. c.*, *passim* : voir particulièrement le tableau, p. 150) admet la filiation directe du Daçakumāracarita par rapport à la Bṛhatkathā.

# TABLE DES MATIÈRES